

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ЯРОСЛАВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ
ЯРОСЛАВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

**СБОРНИК ТРУДОВ
ЯРОСЛАВСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Выпуск 2

ЯРОСЛАВЛЬ 2012

**ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННОЙШЕГО
ПАНТЕЛЕИМОНА,
Митрополита Ярославского и Ростовского,
Ректора Ярославской Духовной Семинарии**

Главный редактор:
Митрополит Ярославский и Ростовский ПАНТЕЛЕИМОН

Редакционная коллегия:
Иеромонах Агафангел (Шкуранков)
Игумен Николай (Шишкин)
Игумен Августин (Неводничек)
Протоиерей Валерий Добродеев

Сборник трудов Ярославской духовной семинарии:
Сборник. Вып. 2. – Ярославль, 2012. – 164 с.

Второй сборник работ преподавателей Ярославской духовной семинарии содержит статьи на различные темы, актуальные для современного богословия.

Сборник адресован научным работникам, преподавателям духовных и светских учебных заведений, аспирантам, студентам, всем интересующимся развитием богословской науки и духовного образования.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие -----5

РАЗДЕЛ «БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ»

Игумен Августин (Неводничек)
Европейские «ценности» и Россия -----6

А.В. Ермолин
Православие и католицизм в восприятии русских
религиозных философов ----- 12

Протоиерей Василий Марченко
Актуальность оригенизма ----- 26

Иерей Александр Сатомский
Понятие «персона» в «Духовных беседах» архимандрита
Софрония (Сахарова) ----- 44

Протоиерей Андрей Филькин, С. А. Кудрина
Христианская философия любви о смысле брака ----- 48

Игумен Николай (Шишкин)
Размышления о любви ----- 54

РАЗДЕЛ «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. ЛИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ»

Иеродиакон Андрей (Кукушкин)
Святитель Игнатий (Брянчанинов) как выдающийся просветитель
и миротворец в истории народов Северного Кавказа ----- 75

Иерей Димитрий Сташкевич
Митрополит Иоанн (Вендланд) в свете современной богословской
и церковно-исторической науки ----- 81

Протоиерей Дионисий Растончин
Протоиерей Родион Путятин (1806-1869) ----- 85

РАЗДЕЛ «БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ.
ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ»

Протоиерей Александр Беляков

О важности традиционного подхода в библейской археологии ----- 97

Протоиерей Валерий Добродеев

Святитель Григорий Палама как защитник исихазма ----- 106

Т.В. Юрьева

Христианские памятники древнего Херсонеса ----- 133

РАЗДЕЛ «ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА»

В.В. Горшкова

Образы Толгской Богоматери в памятниках ярославской живописи XIV – XXI веков ----- 145

Иерей Димитрий Ильичев

О важности сохранения экфонетических традиций в Русской Православной Церкви ----- 150

Протоиерей Михаил Халюто

К истории иконостаса Покровской церкви с. Покров Рыбинского района ----- 157

Сведения об авторах ----- 162

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вниманию читателей предоставлен второй выпуск трудов Ярославской духовной семинарии. Этот сборник явился итогом научно-литературной работы преподавательской корпорации нашей духовной школы в 2011-2012 учебном году.

Читатели могут ознакомиться с интересующими их материалами по следующим разделам: «Богословие и философия», «История Русской Православной Церкви», «Библейская археология. История Древней Церкви», «Православие и культура». Также здесь публикуются литературно-богословские эссе. Имеются работы и напрямую касающиеся истории Ярославской епархии и святых нашей древней земли.

Среди трудов данного сборника есть статьи, посвященные знаменитым Преосвященным и клирикам, чей жизненный путь связан с нашей епархией, например, митрополиту Иоанну (Вендланду) и великому проповеднику XIX века протоиерею Родиону Путятину.

Второй выпуск трудов Ярославской духовной семинарии является продолжением работы, начатой в прошлом году.

Рекомендуя вашему вниманию настоящий сборник, хочу пожелать читателям пользы от обогащения духовной мудростью, которая неизменно пребывает в Святом Православии.

+ Лашинский

МИТРОПОЛИТ ЯРОСЛАВСКИЙ И РОСТОВСКИЙ,
ГЛАВА ЯРОСЛАВСКОЙ МИТРОПОЛИИ,
РЕКТОР ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

РАЗДЕЛ «БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ»

Игумен Августин (Неводничек)

Европейские «ценности» и Россия

Происходящие в настоящее время в современной России процессы повлекли за собой трансформацию в самых важных областях жизни и деятельности человека. Между тем, несколько столетий существования Руси дают убедительное доказательство устойчивой, глубокой, крепкой христианской жизни многих поколений. Почему сейчас в России живут другими категориями?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно иметь в виду, что забвение христианских ценностей произошло не только в нашей стране, и началось оно не у нас. Процессы, которые отрицательно влияют на напряженное религиозное чувство человека, совсем не простые и не могут быть вскрыты во всей полноте. Мы можем лишь указать на основную причину охлаждения этого, естественного для человека, проявления своей человечности. Так же, как и в случае с грехопадением наших прародителей, это – неправильно используемая человеком свобода в попытке поставить себя на место Бога. Именно при таких обстоятельствах в некогда христианской Европе появился новый, т.н. либеральный, стандарт.

Зародившаяся в XVIII и получившая развитие в XIX столетии либеральная доктрина спровоцировала немало различных потрясений. Не будем углубляться в этот вопрос, скажем только, что абсолютной и конечной ценностью этой доктрины был объявлен человек и его благо. Предшествовавшая этим событиям эпоха Ренессанса вполне сформировала такую концепцию человекоцентричности мироздания. Еще Ницше с одобрением отмечал: «По-

нимают ли в конце концов, хотят ли понять, чем был Ренессанс? Переоценкой христианских ценностей, попыткой, предпринятой со всеми средствами, со всеми инстинктами, со всем гением, доставить победу противоположным ценностям, аристократическим ценностям»¹. Комплекс идей языческого происхождения, который был органичен т.н. эпохе Возрождения, сформировал совсем не христианский стандарт в некогда христианской Европе. Недаром, осмысляя культурное развитие Европы, И.А. Ильин утверждал, что «в пределах самого христианского человечества... образовался широкий антихристианский фронт, пытающийся создать нехристианскую и противохристианскую культуру»². Падший, находящийся во грехе человек, который, по учению Церкви, нуждается в Благодатном Божественном врачевании, объявлялся совершенным средоточием бытия. Теоцентрической духовной традиции был противопоставлен антропоцентрический гуманизм. Известный идеолог гуманизма маркиз де Сад вполне конкретно выразил и вектор деятельности человека в новую эпоху: «Поверьте мне, друзья, тот человек, кто сумел изгнать из своего сердца всякую мысль о Боге и религии, кто благодаря золоту или влиянию сделал себя абсолютно недосыгаемым для закона, кто закалил свою совесть и привел ее в абсолютное соответствие со своими наклонностями и очистил от всех угрызений, – повторяю, такой человек может делать все, что пожелает, и будет по-своему прав»³.

Таким образом, нужно указать, что эпоха Ренессанса оказалась не столько возрождением, сколько вырождением христианства. Гуманизм* вознес человека до высот обожествления, при этом пообещав ему всякое познание, власть и силу, а на деле предоставил

¹Ницше Ф. Антихрист. СПб., 1907. С.151.

²Ильин И.А. Собрание сочинений. Т.1. М., 1993. С.285.

³Цит по: Дунаев М.М. Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий. В 6-ти частях. Ч.1. М.: Христианская литература, 1996. С.66.

*«Под гуманизмом (в широком смысле слова, отнюдь не совпадающем с тем специфическим смыслом этого понятия, который ему придается общепринятой исторической терминологией), мы разумеем – писал С. Франк, – ту общую форму веры в человека, которая есть порождение и характерная черта новой истории, начиная с ренессанса. Ее существенным моментом является вера в человека как такового – в человека, как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному – в отличие от того христианского понимания человека, в котором человек воспринимается в его отношении к Богу и в его связи с Богом. Из титанических, «фаустовских» мотивов ренессанса рождается представление об особенном достоинстве человека, как существа, самовластно и самочинно устрояющего свою жизнь и призванного быть верховным властителем над природой, над всей сферой земного бытия. Это движение приводит в XVII и в особенности в XVIII веке к культуре профанной, секуляризованной человечности...» (Русские эмигранты о Достоевском. С–Пб., 1994. С.197).

глубоко поврежденной человеческой природе во всей полноте проявить свою дезинтегрированность и порочность⁴.

Восемнадцатый и особенно девятнадцатый века показали миру невиданный рост науки и техники. Вместе с тем, появилось много людей, которые поставили своей целью борьбу с христианством. Вольтер, Маркс, Ницше и многие другие направили всю силу своего таланта на то, чтобы разрушить и обесценить в умах людей данные Господом Иисусом Христом идеалы**.

Такой инволюционный по отношению к христианским ценностям ход развития общественной мысли в Европе способствовал утверждению и развитию языческой этики, которая, в первую очередь, постулировала свободу человека как высшую ценность его земного бытия. Во имя ее и за нее предлагается даже встать под знамя борьбы, если это потребуется. Но о какой свободе идет речь? Прежде всего, о свободе внешнеполитической и личной.

Но христианство понимает свободу значительно глубже. Оно утверждает, что свобода является одной из важнейших черт богоподобия в человеке, и свободой признается не отсутствие внешних ограничений для человека, но присутствие внутреннего контроля над тем, что поработачает человека.

Речь идет о свободе от рабства греху. При отсутствии такого уровня свободы внутри человека внешняя свобода лишь сильнее закабалит его, заставляя работать безумству страстей. Свобода

⁴См.: Великанов Павел, свящ. Православная оценка влияния технократической цивилизации на внутренний мир современного человека. Кандидатская диссертация, Сергиев Посад, МДА, 1998. С.20.

**Можно согласиться с Ильиным, что в XX веке кризис христианской культуры определяется господством сил, «которые сами оторвались от христианства и от религиозности вообще. Эти силы не ищут Божественного, от Божественного не исходят и Его не осуществляют; мало того, ныне они вступили в ожесточенную кровавую борьбу с Божественным началом, с христианскою церковью и вообще со всякою верующею человеческою душою.

Человечество наших дней идет –

1. Во-первых, за материалистическою наукою, которая, по-видимому, «преуспевае» в своей области именно благодаря тому, что отбросила «гипотезу» Бога и порвала со всякой религией.

2. Во-вторых, современное человечество идет за светской, безрелигиозной государственностью, не понимая, что эта государственность оторвалась от своей высшей цели, не служит ей, не видит ее, ибо цель эта состоит (всегда состояла и будет состоять) в том, чтобы готовить людей к «прекрасной жизни» (Аристотель), к жизни «по-Божьему» (Блаженный Августин).

3. В-третьих, современное человечество влечется приобретательскими инстинктами и хозяйственными законами, которые властвуют над ним и над которыми оно само не властно, потому что утратило в душе своей живого Бога.

4. В-четвертых, современное человечество предается безрелигиозному и безбожному искусству, которое становится праздным развлечением и нервующим «зрелищем».

Таковы эти четыре силы, увлекающие современное безрелигиозное человечество» (Цит. по: Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч.6. М.: Христианская литература, 2000. С.620).

обернется вседозволенностью и своеволием. Святитель Филарет Московский мудро отметил: «Наблюдение над людьми и над обществом показывает, что люди, более попустившие себя во внутреннее рабство – в рабство грехам, страстям, порокам – чаще других являются ревнителями внешней свободы, в обществе человеческом под законами и властью... В ком чувственность, страсть, порок уже получили преобладание, тот по отдалении преград, противопоставляемых порочным действиям законом и властью, конечно, неудержимее прежнего предается удовлетворению страстей и внешней свободой воспользуется только для того, чтобы глубже погрузиться во внутреннее рабство»⁵. Вполне понятно, почему такую свободу Бердяев называет «свободой произвола», а Кант – «негативной свободой»⁶.

Свобода творить грех и свобода не творить грех – это категории вполне противоположные. Для христиан всегда было очевидным, что основная в нашей жизни борьба идет внутри человека, и именно «сердце человека – поле битвы, где воюют и добро и зло, и ангелы и демоны, и Бог и диавол»⁷. Поэтому совсем не случайно один из идеологов современной демократии, Бжезинский, признал, что сегодня свобода в западном понимании «означает попросту увеличение материального уровня потребления, гедонизм, всяческое самоублажение без тени ответственности перед теми, кто оказался менее удачлив»⁸. Темная сущность этого и подобных процессов была хорошо раскрыта святым апостолом Петром:

«Это – безводные источники, облака и мглы, гонимые бурей: им приготовлен мрак вечной тьмы. Ибо, произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении; обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб. Ибо, если, избегши скверн мира через познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, опять запутываются в них и побеждаются ими, то последнее бывает для таковых хуже первого» (2 Пет. 2, 17–20).

Основным признаком нового сознания стал рационализм – уверенность в безграничных возможностях человеческого разума.

⁵Назарьевский В. Государственное учение Филарета, митрополита Московского. М., 1888. С.39.

⁶См.: Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. Париж, б.г. С.154.

⁷Исаак Сирий, преп. Аскетические трактаты. СПб., 1998. С.564.

⁸Независимая газета. 1993. 2 сентября. С.5.

Именно так складывался тот стандарт понятий, который мы сейчас называем либеральный (или гуманистический, или современный), окончательно конституированный во Всеобщей декларации прав человека 1948 года. Именно этот стандарт, к которому Россия и ряд других стран, где культурные, духовные и религиозные традиции развивались по иному направлению, не имеют никакого отношения, предлагается сейчас в качестве обязательного не только в Европе.

Пересмотрев основы христианской этики, либеральное общество предложило свои нравственные стандарты. Каковы эти стандарты? Вполне уместно будет привести мнение одного из лидеров «левой» интеллигенции современной Италии, знаменитого писателя и историка культуры Умберто Эко: «Я постарался обосновать принципы внерелигиозной этики на чисто природном явлении... Природный инстинкт, созревший до степени самосознания, – разве это не опора, не удовлетворительная гарантия?»⁹ Таким образом, христианской этике, подразумевающей ограничение естественной чувственности человека, противопоставляется этика высвобождения человеческих инстинктов.

Для России это, безусловно, тоже имело и имеет значение. Влияние европейской культуры в России ощущалось и продолжает ощущаться.

С чем вступила Россия в XXI век? К сожалению, наша страна продолжает утрачивать важнейшие основы собственной государственности. Еще совсем недавно мы заплатили за это страшную цену. Революции в начале XX века, отторжение государственных территорий в послеперестроечное время, церковные расколы и многие другие национальные беды – все это звенья одной цепи и результат одной катастрофы – духовной. И, что еще более важно, этот процесс продолжается. К сожалению, напряженное религиозное чувство, которое позволяло целым поколениям наших предков найти спасение, уже сменилось потаканием многому из того, от чего, хотя бы в силу какой-то интуиции, еще совсем недавно дистанцировался русский человек. Именно эта интуиция особенно ярко проявила себя в русской классической литературе. «Раскройте любую из пятидесяти тысяч книг, – пишет Стефан Цвейг, – ежегодно производимых в Европе. О чем они говорят? О счастье.

⁹Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб.: SYMPOSIUM, 1998. С.11.

Женщина хочет мужа или некто хочет разбогатеть, стать могущественным и уважаемым. У Диккенса целью всех стремлений будет милостивый коттедж на лоне природы с веселой толпой детей, у Бальзака – замок с титулом пэра и миллионами. И, если мы оглянемся вокруг, на улицах, в лавках, в низких комнатах и светлых залах, – чего хотят там люди? – Быть счастливыми, довольными, богатыми, могущественными. Кто из героев Достоевского стремится к этому? – Никто. Ни один»¹⁰. Духовное начало было ядром всей русской культуры. И.В. Киреевский писал: «Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд»¹¹. Духовное горение, опирающееся на твердыню православного мироведения, было абсолютно органично русскому человеку. Этот факт оспаривать очень сложно.

Но сегодня приходится признать, что близкой и понятной большинству в современной России становится культура, которая уже давно идет на поводу у человеческих страстей. Секуляризация страны, то есть освобождение от тех духовно-нравственных норм, которыми некогда жили в России, постепенно уничтожает и духовно-нравственные перспективы человека, возвращая его во времена дохристианские, когда естественным и обыкновенным казался девиз «хлеба и зрелищ». Мы можем сказать, что, вслед за постхристианской Европой, в России светский гуманизм также претендует на то, чтобы подменить собой религию, адаптировав ее нравственные императивы к эгоистическим потребностям падшего человека^{***}. Таким образом, можно признать, что именно либерализация общества в России негативно повлияла на фундаментальные духовно-нравственные нормы бытия, некогда органичные для государствообразующего большинства.

¹⁰Цит. по: Дунаев М.М. Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий. В 6-ти частях. Ч.1. М.: Христианская литература, 1996. С.4.

¹¹Там же. С.5.

^{***}В этой связи трудно не согласиться с мнением О. Николаевой: «Можно говорить о современной культуре как о культуре, не укорененной в глубинах человеческого духа, не произрастающей в нем, не выращенной в подвиге культурного делания, а являющейся для человека чем-то искусственным, внешним, навязанным и чужим, а главное – намеренно неадекватным. Ее можно квалифицировать как культуру чужеродную и «импортную», привнесенную и пересаженную извне – даже не в том смысле, что ее истоки надо искать в лоне западной цивилизации, а в том, что она перестала быть формой органической деятельности человека, связанной с осмыслением драматизма его бытия в мире» (Николаева Олеся. Современная культура и Православие. М., 1999. С.101–102).

А.В. Ермолин

Православие и католицизм в восприятии русских религиозных философов

Перед тем как говорить о проблеме восприятия католицизма русскими религиозными философами необходимо пояснить несколько характерных черт русской религиозной философии.

Русская религиозная философия представляет собой уникальное явление в истории философской мысли, в силу чего существует ряд спорных вопросов, касающихся ее возникновения и развития.

Среди круга вопросов, относящихся к русской философии в целом и русской религиозной философии в частности, необходимо выделить следующие.

Во-первых, это проблема хронологических рамок русской философии. Существующий спектр мнений охватывает временные промежутки от XI до XX века. Также нерешенным остается вопрос о том, кто был первым русским философом.

Во-вторых, рядом исследователей оспаривается оригинальность русской философской мысли. По их мнению, русская философия является лишь заимствованием из классической европейской философии. В качестве аргументов традиционно приводятся следующие доводы: увлечение русских мыслителей творчеством Ф.Шеллинга, Г.Гегеля, знакомство В.С. Соловьева с работами неогегельянцев, заимствования из трудов европейских мистиков идеи всеединства, которая была, по мнению критиков, разработана так называемыми «реймскими мистиками».

В-третьих, мы встречаемся с проблемой оценки таких категорий, как «София», «всеединство», «космизм» и оноματοдоксия

(имяславие) с православной точки зрения. Также много споров возникает относительно восприятия католицизма в русской религиозной философии, так как многие ее представители выделялись ярко выраженными прокатолическими симпатиями.

Относительно первого и второго утверждения стоит заметить следующее:

Во-первых, русская философская мысль является оригинальной частью русской культуры, ее зарождение относится к периоду XIX-XX вв. и первым русским философом по праву считается В.С. Соловьев.

Во-вторых, русская религиозная философия – это оригинальное явление. Конечно же, она испытала существенное влияние европейской философии (труды И.Канта, Ф.Шеллинга, Г.Гегеля), а также влияние европейских мистиков (Я. Беме, М. Экхарт и т.д.), однако это не позволяет нам считать русскую философию прямым или косвенным заимствованием из философских концепций названных мыслителей.

Третья проблема представляется наиболее интересной для православного богослова. Осознавая, что проблемы софиологии и всеединства требуют отдельных фундаментальных исследований и оценки их всей церковной полнотой, обратимся к проблеме восприятия католицизма в русской религиозной философии.

При обращении к данной проблеме сразу необходимо заметить, что в посвященной ей современной литературе существует множество мифов. Один из них утверждает, что многие великие русские философы были тайными или явными католиками или настолько симпатизировали католицизму, что их нельзя отнести к числу православных.

Данная проблема требует подробного рассмотрения, попытка которого и предпринята в настоящей работе. Из всего богатства русской религиозной философии мною были выбраны труды трех ее, на мой взгляд, наиболее выдающихся представителей, а именно В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и протоиерея Сергия Булгакова. Стоит заметить, что, помимо личного восприятия автором данного исследования названных философов как гениев русской мысли, на выбор именно этих имен оказал существенное влияние тот факт, что как раз вокруг них существует множество мифов о тайном и явном католицизме.

Рассмотрим более подробно проблему восприятия католицизма в творчестве каждого из названных философов.

Владимира Соловьева неоднократно обвиняли в его чрезмерном увлечении католицизмом и, по мнению многих критиков, он оставил православие и перешел в католицизм.

Обоснованием этой позиции служит письменное свидетельство священника Николая Толстого о том, что Владимир Сергеевич «после исповеди ... прочел Исповедание веры Тридентского собора на церковно-славянском языке, и затем за литургией, совершавшейся о. Толстым по греко-восточному обряду (с поминовением Святейшего Отца Папы), причастился Св. Тайн»¹. Но именно с этим документом, казалось бы, подтверждающим неправославие Соловьева, все обстоит крайне сложно. Известный специалист в области русской философии С.С. Хоружий, говоря о Соловьеве, подчеркивает всю туманность событий перехода в католицизм. Так, обычный акт перехода включает произнесение переходящим текста с осуждением своей прежней веры и отречением от нее, но никакого осуждения православия, даже по словам Толстого, не последовало. Таким образом, критикам Соловьева остается лишь теоретизировать, совершился ли переход великого философа в католицизм.

Как исследователь философии Владимира Соловьева, я считаю, что суждение о переходе великого русского философа в католицизм лишено каких бы то ни было оснований. Описанные отцом Николаем Толстым события, конечно же, могли иметь место. Однако, основываясь на биографии Соловьева, мы можем с уверенностью классифицировать данный поступок как акт отчаяния, а не выражение католической веры. Дело в том, что идеи Соловьева даже сами католики воспринимали как утопические. Конечно же, непонимание и неприятие, как у православных, так и у католиков, оказывали на философа угнетающее воздействие, что и могло подвигнуть Владимира Соловьева на такие крайние поступки.

Для понимания восприятия католицизма Владимиром Соловьевым необходим небольшой экскурс в его философию, с помощью которого мы сможем более ясно представить целостную картину восприятия католицизма русским философом.

¹Около-Кулак Антоний, священник. Владимир Соловьев и католичество (Из документов по истории русского католичества) //Символ, №38. Декабрь 1997, с. 165-175.

Необходимо сразу же заметить, что восприятие католицизма В.С. Соловьевым на разных этапах его пути было отличным друг от друга. Отсюда, с определенной долей условности, можно выделить три периода в его творчестве.

Первый период – это время, когда Владимир Соловьев жаждет воссоединения Церквей. В это время он пишет те произведения, цитаты из которых традиционно критики представляют как доказательство его неортодоксальности. Это такие работы, как «Русская идея»² (1888), «Россия и вселенская церковь»³ (1888) и «Византизм и Россия»⁴ (1896).

В результате проведенной исследовательской работы мною были сделаны следующие выводы.

Во-первых, стоит заметить, что на данном этапе Владимир Соловьев симпатизирует католицизму, следуя логике «от противоположного». Он видит много негативного в православии и на фоне этого идеализирует католицизм.

Например, философ обвиняет Византию, а затем и Россию в искажении истинного христианства. Соловьев пишет, что Византийская Империя по сути своей была языческим государством, которое приспособляло православие под свои политические и идеологические нужды.

Критика положения христианства в Византийской Империи у Соловьева имела несколько направлений:

- а) Критика политики и личности византийских императоров.
- б) Критика поддержки императорами ересей.

Также Соловьев позиционирует Византийскую Империю как языческое по своей сути государство: «его идея абсолютного, обожествленного государства была несовместима с открывшеюся в христианстве истиной, в силу которой верховная государственная власть есть лишь делегация действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой»⁵.

²Соловьев В.С. Русская идея. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. XI, с.89-118.

³Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. XI, с.143-350.

⁴Соловьев В.С. Византизм и Россия. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. VII, с. 287-325.

⁵Соловьев В.С. Византизм и Россия. //Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель, 1966-1968.Т. VII, с. 662.

Более того, Владимир Соловьев категорически отрицал все попытки гегемонии России в мире, и, в частности, отвергал концепцию «Москва – третий Рим».

Как мы видим из сказанного выше, симпатии Соловьева к католицизму на данном этапе основывались на принципе «от противного». В свою очередь католицизм представлялся Соловьеву как идеальная организация. На данном этапе Соловьев отдает главенствующую роль в истории христианства папству.

Вся история Вселенских Соборов для Соловьева – это история торжества папства как ведущей силы в христианстве. Проблема церковного раскола для Соловьева – это не отпадение католицизма от православия, а тонкая политическая игра патриарха Фотия и Михаила Керуллария: «раскол, начатый Фотием и доведенный до конца Михаилом Керулларием, был тесно связан с «торжеством православия» и вполне осуществлял идеал, с четвертого века бывший мечтой партии православных-антикафоликов»⁶.

Владимир Соловьев на данном этапе уделяет несущественное внимание проблемам богословских отличий православия от католицизма, он не занимается подробным и глубоким анализом православного и католического богословия. Однако, даже не вдаваясь в тонкости богословия, Соловьев отдает предпочтение именно католическому богословию.

Подводя итоги своим взглядам на данном этапе, Соловьев утверждает, что у православия существует лишь один путь – это воссоединение с Вселенской Церковью, «полагая всю душу свою в сверхнародное вселенское дело Христово»⁷.

Однако уже на следующем творческом этапе воззрения Соловьева изменяются. В интереснейшей работе «Оправдание добра»⁸ Соловьев предстает перед нами как ищущий православный христианин. Так, он обращается к таким проблемам православного богословия и православной аскетики, как механизм возникновения греха.

Соловьев в своей работе описывает традиционное для православия понимание процесса греха. Вначале возникает помысел,

⁶Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. XI, с.164.

⁷Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика //Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель, 1966-1968. Т. IV, с. 204.

⁸Соловьев В.С. Оправдание добра. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. VIII, с. 1-516.

который потом «развивается в целую мечтательную картину того или другого характера – сладострастную, или злобно-мстительную, или тщеславную и т.д.»⁹. Если человек не способен сопротивляться этому, то начинается третья стадия, «когда уже не ум только, скрытно побуждаемый дурною склонностью, но весь дух отдается греховному помыслу и наслаждается им»¹⁰.

В это же время Соловьев изменяет свое понимание Церкви. Теперь она для него есть «богочеловеческая организация, нравственно определяемая благочестием. По самому существу этого мотива в церкви божественное начало решительно преобладает над человеческим, в их связи первое преимущественно деятельное, а второе по преимуществу страдательно: так, очевидно, должно быть при прямом соотношении человеческой воли с высшим началом»¹¹.

Таким образом, мы видим, что у Владимира Соловьева появился интерес к аскетике и православному пониманию борьбы плоти и духа, а также к пониманию механизмов духовных процессов. На данном этапе мы уже не встречаемся с католическими симпатиями философа и с критикой русской действительности.

Однако окончательно свои взгляды на место России в мире, ее роль в мировой духовной культуре Соловьев определит лишь в самом конце своей жизни на страницах «Повести об антихристе».

На основании данного произведения мы можем сделать вывод, что Соловьев пришел к мысли, что важнейшие отличия православия и католицизма – это не различия в церковно-административном устройстве и не во влиянии Церкви на общество и культуру, а в области духовной жизни. Об этом свидетельствует характер воссоединения Церквей. Если ранее Соловьев мечтал о скорейшей и результативной унии, то на данном этапе он пришел к пониманию того, что истинное воссоединение христианства возможно на духовном уровне.

На страницах данного произведения Владимир Соловьев окончательно определяется с мессианской ролью России и русского православия как хранительницы традиций и огромного духовного опыта (примером чему может служить старец Иоанн, духовно увидевший Антихриста). Также Соловьев определяет и роль ка-

⁹В.С. Оправдание добра. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. VIII, с.99.

¹⁰Там же.

¹¹Там же, с.449

толицизма в духовной истории человечества – это роль активная, обличительная и действующая (как папа Петр II, проклиная Антихриста).

Таким образом, миф о тайном католицизме Владимира Соловьева мы можем охарактеризовать как не имеющий под собой никаких оснований.

Также много мифов об отношении к католицизму окружает и Льва Карсавина. Во многом они основаны на пристрастном прочтении таких произведений, как «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков»¹² (1912), «Культура средних веков»¹³ и «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии»¹⁴, «Католичество» (1918) и «Saligia»¹⁵.

На данном этапе Карсавин действительно увлечен католицизмом. Пытаясь как историк быть объективным, Карсавин, тем не менее, как христианин склоняется в сторону католицизма. Так, он признает примат католического вероучения, соглашается со многими традиционными католическими доводами в области проблемы соотношения веры и разума и многое другое. Например, Карсавин утверждает, что католичество верно расставляет приоритеты в области соотношения веры и разума: «для католической церкви знание не стоит особняком от жизни и деятельности, а напротив, обуславливает собою и жизнь, и деятельность»¹⁶.

Эта проблема, по мысли философа, в католицизме решается лучше, чем в православии и протестантизме, так как в «общем отграничивает себя от чрезмерной созерцательности, свойственной восточному христианству, и от чрезмерной научности, свойственной протестантизму»¹⁷.

Но Карсавин соглашается не только с приматом католического вероучения, но и с приматом главы Католической Церкви.

Карсавин выступает как апологет папства. Он утверждает, что вся история христианства на Западе постепенно приводила к главенству Римской кафедры: «именно представители кафедры Петра

¹²Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII вв. Спб.: Типография М. А. Александрова, 1912.-886с.

¹³Карсавин Л.П. Культура средних веков. М.: Книжная находка, 2003.-224с.

¹⁴Карсавин Л. П. Католичество. Томск.: Водолей, 1997. –с. 7-96.

¹⁵Карсавин Л.П. Saligia //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.21-67.

¹⁶Карсавин Л. П. Католичество. Томск.: Водолей, 1997, с.34.

¹⁷Там же.

рано выделились среди прочих иерархов своею верностью самому принципу предания»¹⁸.

Более того, Лев Платонович соглашается и с приматом католицизма в сфере общественно-политической жизни. Католицизм для Карсавина тесным образом ассоциируется с воплощением его мечты о теократии как идеальном мировом устройстве.

Как и В.С. Соловьев, Карсавин мечтает о теократии: «Мы видели, что католическая церковь, как католическая или вселенская, стремится охватить всю жизнь человечества во всех ее проявлениях. А поэтому она должна включить в себя и государство»¹⁹.

Именно в католицизме возможно установление столь желанной для Карсавина теократии: «Идеал католичества, идеал града Божьего или церкви Христовой заключается в том, чтобы Бог был всяческим во всех, чтобы церковь Божия объяла все, включила в себя все. С точки зрения государственного бытия это идеал теократии, причем уже второстепенный вопрос, каковы будут формы Боговластия»²⁰.

Также крайне спорным является отношение Карсавина к опыту католических мистиков, таких как блаженная Анджела и святая Тереза. (Заметим, что традиционно в православной литературе их опыт получает негативную оценку).

Однако в ходе своего дальнейшего развития как ученого и христианина Карсавин делает поворот в сторону изучения православия.

На данном этапе он пишет такие работы, как «Noctes Petropolitanae»²¹ (1922), «Путь православия» (1923), «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства»²² (1927), «Святые отцы и учителя Церкви»²³ (1927), «Поэма о смерти»²⁴ (1931).

Карсавин начинает осмысливать многие проблемы в свете православной традиции. Показательным примером этого может служить изменение его отношения к проблеме соотношения веры и разума.

Карсавин больше не считает разум самодостаточной и самодовлеющей субстанцией. Наоборот, он пишет, что «разум и есть

¹⁸Карсавин Л. П. Католичество. Томск.: Водолей, 1997, с.28.

¹⁹Карсавин Л. П. Католичество. Томск.: Водолей, 1997, с.82.

²⁰Там же, с.83.

²¹Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.67-197.

²²Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.197-223.

²³Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994.– 176 с.

²⁴Карсавин Л.П. Поэма о смерти //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.455-529.

тот самый древний змий, который <...> обманул светловолосую Еву»²⁵.

Резюмируя свое отношение к разуму, философ пишет, что он может принести пользу лишь в том случае, если он освящен религиозной жизнью: «в уме моем, как в зеркале, отражается некий Божественный Свет <...> Это – Разум Христов и Христова Воля»²⁶.

Карсавин обращается к таинствам Церкви. При этом в сравнении с предыдущим периодом он рассматривает Таинства не как часть теологии, а как реалию духовной жизни: «грех очень непрочное бытие, и сокрушенное сознание греха в таинстве исповеди с корнем оный уничтожает»²⁷.

Карсавин неоднократно говорит об истинности православия, что означает для него максимальное воплощение в жизни и церковном устройстве истин Христа. Именно такой Церковью для Карсавина является Русская Православная Церковь: «в ней, а не в греческой, не в других славянских церквах, доньше с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея»²⁸.

Карсавин начинает критиковать католицизм. Теперь он воспринимает Католическую Церковь сквозь призму отпадения Запада от Востока, что сформировало специфику католичества: «отвлеченный рационализм и связанный с отвлеченностью дурной индивидуализм»²⁹.

Но истинное обращение к Богу происходит у философа на последнем этапе его жизни.

Об изменениях философской позиции Л.П. Карсавина в данный период мы можем судить лишь по воспоминаниям его последнего ученика А.А. Ванеева³⁰. Особая ценность воспоминаний Ванеева заключается как в цитировании последних произведений Льва Платоновича («Венок сонетов»³¹ и «Комментарии к Венку сонетов и Терцинам»³²), так и в воспоминаниях о взглядах и поступках Льва Платоновича в последние годы его жизни.

²⁵Карсавин Л.П. Поэма о смерти //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.470.

²⁶Карсавин Л.П. Поэма о смерти //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.526.

²⁷Там же, с.509.

²⁸Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.543.

²⁹Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.215.

³⁰Ванеев А.А. Два года в Абези. Брюссель.:Жизнь с Богом, 1990.-386с.

³¹Карсавин Л.П. Венок сонетов. //Ванеев А. А. Два года в Абези., с. 270-284.

³²Карсавин Л.П. Комментарии к Венку сонетов и Терцинам//Ванеев А. А. Два года в Абези., с. 299-327.

В это время происходит углубление религиозного опыта Льва Карсавина. Философ все более сознает Бога как Абсолюта, а себя – как его творение.

«Венок сонетов» содержит в себе абсолютно точное указание на появление глубокого личного религиозного опыта:

Ты мой Творец: Твоя навек судьба – я.
Бессилен я. Былинкой на лугу.

Лев Платонович следует по означенному ранее пути теозиса.

Тобой я становлюсь ежемгновенно;
Весь и живу, и гибну. Переменна,
Но не полна, ущербна жизнь сия.
Тобой кто будет – есть, а буду – я.

Из вышеприведенного анализа свидетельствует, что Льва Платоновича Карсавина на данном этапе его жизненного и творческого пути можно назвать ищущим православным христианином.

Также проблема восприятия католицизма присутствует в творчестве отца Сергия Булгакова.

На первом этапе своего творческого пути отец Сергий Булгаков глубоко симпатизирует католицизму.

В работе «У стен Хирсониса»³³ отец Сергий публично заявляет о своих католических симпатиях. Однако необходимо обратиться к анализу ситуации, в которой оказался недавно рукоположенный профессор Сергий Булгаков. В ситуации кризиса русского православия, падения империи и хаоса отец Сергий обращается к Католической Церкви как к единственному, по его мнению, оплоту христианства. По его собственной оценке, он «обратил свои упования к Риму. Под совокупным впечатлением церковной действительности, как и моего собственного изучения, я молча, никому не ведомо, внутренне стал все более определяться к католичеству»³⁴.

Как и у Соловьева, симпатии Булгакова к католичеству можно назвать следованием принципа «от противного». Так, отец Сергий повторяет традиционные аргументы западников и утверждает, что важнейшая ошибка России – это выбор православия, а не католицизма.

³³Булгаков С.Н. У стен Хирсониса. – СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. – 160 с.

³⁴Булгаков С.Н. У стен Хирсониса. – СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993, с. 48-49.

О католицизме Булгаков говорит с восторгом. Он соглашается с догматом о папской непогрешимости и вероучительном авторитете.

Позднее отец Сергей сам даст характеристику этому периоду отношения к католицизму. 24 апреля 1922 г. Булгаков записал в дневнике: «в глубине своего сознания я уже потерял себя и не знаю, кем мне считать себя: просто ли католиком, еще решившимся провозгласить свою новую веру, или же, напротив, новым, восточным католиком. Ясно для меня одно: в основном прав Рим и не прав восток, – и о папе, и о Св. Духе»³⁵.

Однако следующий жизненный период изменяет его позицию. Отец Сергей понимает необходимость воссоздания духовной жизни в эмиграции, он осознает всю необходимость сохранения духовных и интеллектуальных традиций русского православия. И Булгаков активно участвует в создании в Париже Свято-Сергиевского православного богословского института, который стал подлинным центром русского православия за рубежом.

В рамках книги «Очерки учения о Церкви» отец Сергей предлагает новые принципы отношения к католицизму.

В данной работе Булгаков по иному оценивает проблему примата Папы и его власти в Церкви. Отец Сергей подчеркивает, что жесткий иерархизм Католической Церкви – это отказ от данной Богом свободы. Традиционную для православного Востока систему пентархии Булгаков теперь оценивает как важнейший элемент реализации свободы христианской личности. Жесткой критике подвергается принцип единовластия Папы и теократии в целом.

Булгаков критикует основания католического учения о безошибочности Папы и избранности Католической Церкви.

В этот период Булгаков отходит от своего восторженного отношения к католицизму. Теперь он видит в нем не оплот стабильности и форпост христианства. Сейчас католицизм для него – это окружающая горстку русских людей среда; среда, в которой эта горстка может раствориться. Осознавая необходимость адекватной православно-католической полемики, отец Сергей со свойственной ему энциклопедичностью рассматривает все отличия католического богословия от православного и начинает целый цикл полемических произведений антикатолической направленности.

³⁵Булгаков Сергей, протоиерей. Автобиографические заметки. Орел, 1998, с. 98-99.

К категории данных произведений Булгакова также относятся: «О Ватиканском догмате»³⁶, в котором содержится критика папской безошибочности (*Infallibilitas*), критике мариологии посвящена «Купина неопалимая»³⁷, и важнейшему для христианина вопросу Таинств, вопросу сакраментальной жизни посвящены его работы «Евхаристический догмат»³⁸ и «О Таинствах»³⁹.

На закате жизненного и творческого пути отец Сергей излагает свое видение христианского единства и православно-католических отношений в своем докладе «*Una Sancta. Основания экуменизма*»⁴⁰. Эту работу он пишет, основываясь на долгом и скрупулезном изучении православия и православного богословия, на личном опыте христианской мистики. Отсюда отец Сергей уже не выступает за воссоединение с Католической Церковью, он предлагает иное решение. По мысли Булгакова, необходимо воссоединить духовность Востока и все лучшее, что есть в опыте католической схоластики и теологии. Таким образом, Булгаков стоит у истоков так называемого «неопатристического синтеза» – такого подхода к изучению Святых Отцов, при котором важную роль играет духовная жизнь.

Подводя итог своему жизненному и богословскому пути, отец Сергей призывает нас верить в жизненные силы православия, которые, по его мнению, могут стать универсальной христианской правдой.

Как следует из всего вышесказанного, отношение к католицизму В.С. Соловьева, Л. П. Карсавина и протоиерея Сергия Булгакова прошло долгий путь развития. На этом пути были и симпатии в сторону католицизма, и попытки принять католичество. Однако с появлением подлинного и глубокого опыта в православии данные философы изменили свое отношение к Римской Церкви. Анализируя окончание их земной жизни, я пришел к выводу, что этих

³⁶Булгаков Сергей, протоиерей. О Ватиканском догмате// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.158-219.

³⁷Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с.9-166.

³⁸Булгаков Сергей, протоиерей. Евхаристический Догмат//Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.229-287.

³⁹Булгаков Сергей, протоиерей. О Таинствах.// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.433-461.

⁴⁰Булгаков Сергей, протоиерей. *Una Sancta. Основания экуменизма*// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с. 546-556.

людей можно считать православными и, более того, думающими и ищущими православными.

Можем ли назвать данных философов покаявшимися раскольниками или, более того, еретиками? Нет, не можем. Так или иначе, ни один из них не отошел от православия и не перешел в другую Церковь. Более того, в конце своей жизни все они подчеркивали, что у православия есть огромный потенциал для развития и от нас требуется только лишь обращаться к нему и изучать его. Неслучайно логическим продолжением традиций русской религиозной философии является так называемый «неопатристический синтез», призывающий нас к осмыслению духовного наследия Отцов Церкви.

И в завершение я позволю себе сравнить их жизненный путь с путем блаженного Августина, который до обретения истины долгое время находился в поиске.

Литература:

1. Булгаков Сергей, протоиерей. Автобиографические заметки. Орел, 1998, с. 98-99.
2. Булгаков Сергей, протоиерей. О Ватиканском догмате// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.158-219.
3. Булгаков Сергей, протоиерей. Евхаристический Догмат//Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.229-287.
4. Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с.9-166.
5. Булгаков Сергей, протоиерей. О Таинствах.// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.433-461.
6. Булгаков С.Н. У стен Хирсониса. – СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. – 160 с.
7. Булгаков Сергей, протоиерей. Una Sancta. Основания экуменизма// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с. 546-556.
8. Ванеев А.А. Два года в Абези. Брюссель.:Жизнь с Богом, 1990.-386с.
9. Карсавин Л.П. Венок сонетов. //Ванеев А. А. Два года в Абези., с. 270-284.
10. Карсавин Л. П. Католичество. Томск: Водолей, 1997. – с. 7-96.
11. Карсавин Л.П. Комментарии к Венку сонетов и Терцинам//Ванеев А. А. Два года в Абези, с. 299-327.
12. Карсавин Л.П. Культура средних веков. М.: Книжная находка, 2003.-224с.
13. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.197-223.

14. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII вв. Спб.: Типография М. А. Александрова, 1912. – 886 с.
15. Карсавин Л.П. Поэма о смерти //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.455-529.
16. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994.– 176с.
17. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.67-197.
18. Карсавин Л.П. Saligia //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.21-67.
19. Клеман Оливье. Истоки. М.:Путь,1994.-384 с.
20. Клеман Оливье. Отблески света. Православное богословие красоты. М.: Издательство ББИ, 2004.-100с.
21. Клеман Оливье. Рим. Взгляд со стороны. М.: Скимень,2006.-128 с.
22. Около-Кулак Антоний, священник. Владимир Соловьев и католичество (Из документов по истории русского католичества) //Символ, №38. Декабрь 1997, с. 165-175.
23. Соловьев В.С. Византизм и Россия. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. VII, с. 287-325.
24. Соловьев В.С. Оправдание добра. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. VIII, с. 1-516.
25. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. XI, с.143-350
26. Соловьев В.С. Русская идея. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, Т. XI, с.89-118.

Протоиерей Василий Марченко

Актуальность оригенизма

Нынешний год, благодаря титаническим усилиям нечистоплотных людей, воспринимается многими как последний в истории человечества в соответствии с календарем народности Майя. Неудивительно, что в этой связи оживляются, навязываются, пропагандируются, проповедаются разного рода лживые спекуляции, касающиеся самой жизни, ее смысла, содержания и наполнения.

Значительная часть этих спекуляций подается в контексте христианского вероучения и богословия. Примечательно, что голос атеистов почти не слышен. Большинство наших современников и соотечественников, согласно опросам службы ВЦИОМ, не сомневаются в том, что есть жизнь после смерти и, более того, что Бог существует! Но... Существование Рая и Ада ставится под сомнение, проблема реинкарнации проблемой не является, оккультизм из феномена превратился в явление, причем обыденное, магия, оказывается, бывает не только черной и белой, но и серой, а экстрасенсы, хотя и участвуют в битвах, вообще-то мягкие и пушистые.

Но... Если люди признают существование Бога, вечность собственной жизни, называют себя православными по факту совершенного над ними Таинства Крещения, почему они не становятся людьми Церкви?

Помню, еще в семинарские годы меня всерьез занимал вопрос: были ли саддукеи атеистами? Историческая наука отвечает на этот вопрос уклончиво. И да, и нет.

Мой учитель и наставник архимандрит Георгий (Тертышников), ныне покойный, много, долго и, главное, аргументированно убеждал меня в том, что саддукеи были чистойшей воды атеистами. Впрочем, в какое-то время и он засомневался.

Однажды, прогуливаясь вечером по заснеженной Лавре, мы подошли к Свято-Духовскому храму, в котором пребывали под спудом мощи тогда еще не прославленного в лике святых прп. Максима Грека. Отец Георгий остановился и задумался. Чуть погодя он сказал: «Современники Максима Грека в большинстве своем тоже были саддукеями по тому образу жизни, который они вели. И по образу мыслей тоже. Они по-настоящему не верили в Страшный Суд».

Моя глубочайшая убежденность – воцерковление человека начинается с его веры во всеобщее воскресение из мертвых и в то, что каждый из нас в вечности окажется одесную или ошуюю Иисуса Христа, после того как будет судим.

Участь каждого человека после Страшного Суда будет неизменной. То есть, либо вечное блаженство, либо вечное мучение.

Вопрос этот представляет собой крест для человеческой мысли. Разве найдется среди нас хоть один человек, который хотел бы мучиться вечно? В душе живет неистребимое желание: не исчезнуть, не погибнуть, иметь полноту благ и радости. Дело в том, что естество человека ориентировано на вечное бытие, и не просто вечное, а такое, в котором мы приобщались бы благам Небесного Царства. Потому что наше изначальное призвание и предназначение – быть в единении с Богом. Если же эту душевную потребность вечного блаженства перевести в область философской, рациональной мысли, велик соблазн придумать систему, в которой проблема вечных мучений легко снимается, и такой человек дальше живет, не обременяясь мыслью о вечных последствиях за собственные поступки.

В XX веке в трудах некоторых богословов и церковных писателей стала высказываться мысль о том, что адские муки вовсе не обязательно вечны. Согласно этой идее, придет момент, когда «вечные» истязания прекратятся и человечество вновь вернется к состоянию первозданного блаженства, оправдывая тем самым изначальную цель своего бытия. Аргументация этой идеи очень проста: любовь Божия превышает все наши грехи, и подобно тому, как

обильно текущий родник гасит пламя костра, так и Божественное милосердие преизобильно покроем грехи человечества и остудит безжалостное пламя гееннского огня. Да и, собственно, сам адский огонь, согласно таким представлениям, для того и создан, чтобы переплавлять людей грешных в святых, очищать их от примеси страстей и грехов, подобно тому, как земной огонь очищает золото от посторонних примесей. Высказывается также мысль, что во время Второго пришествия Христова и Страшного Суда люди всех времен и народов, всех верований и атеисты, едва увидят грядущего во славе Господа, так несомненно преклонятся пред Ним, примут Его своими душами и навеки спасутся.

Имена проповедников этой идеи мы не считаем нужным называть. Как нам кажется, рассмотрению и обсуждению должны подвергаться не отдельные личности, а их учение. Впрочем, нам придется упомянуть, пожалуй, ключевое в высказанной парадигме (хотя жил этот человек в III веке, влияние его имеет место быть и по сей день) имя, принадлежащее одному из интеллектуальнейших, эрудированнейших и аскетически настроенных в истории христианства людей, – Оригену Александрийскому († 254).

Прозванный за свою интеллектуальную прочность Адамантием (что значит «адамантовый», крепкий как алмаз), Ориген написал богословских произведений столько, что по объему они превосходили всю предшествующую ему церковную письменность. Его ученость и миссионерское усердие были таковы, что беседы с ним на религиозные темы искала мать императора Александра Севера (222 – 235 гг.) Юлия Мамея, а правитель Аравии приглашал его для беседы об истинной мудрости. Из среды его учеников вышли талантливые иерархи, миссионеры и пастыри; даже святые учителя Церкви, такие как Василий Великий и Григорий Богослов, в своих богословских трудах опирались на некоторые разработки Оригена – они собрали лучшие его высказывания в особый сборник под названием «Добротолюбие» (который, конечно, не надо путать с современным сборником святоотеческих творений).

Однако многие стороны учения Оригена были осуждены Церковью в VI веке. В частности, неприемлемой для православной веры стала мысль о будущем всеобщем восстановлении (апоката-

стасис). Согласно этой мысли, все осужденные на муку грешники и даже падшие ангелы когда-нибудь безусловно будут избавлены от гееннского огня. Тем самым все предопределяются ко спасению независимо от настоящего расположения воли, а вечность мучений ставится под сомнение. Ориген понимал строгость Евангельского суждения лишь как педагогическую меру, а слово «вечность», происходящее от слова «век», объяснял лишь как период значительной продолжительности.

Ориген, что может многим показаться заманчивым, называл Бога Врачом, исцеляющим посредством адского пламени наши греховные недуги. В своем произведении «О началах» он писал: «Если для выздоровления тела от тех болезней, какие мы приобрели через пищу и питье, мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства, а иногда – если этого потребует качество болезни – нуждаемся в мучительном применении железа и в болезненном отсечении членов, если же мера болезни превзойдет даже эти средства, то до крайности развившуюся болезнь выжигает даже огонь, то тем более, должно думать, и Бог, этот Врач наш, желая истребить болезни наших душ, полученные ими вследствие различных грехов и преступлений, пользуется подобными же карательными средствами и, сверх того, даже прибегает к наказанию огнем для тех, кто потерял здоровье души. Образы таких наказаний находятся также и в Священном Писании... Наказание посредством огня тоже нужно понимать в смысле врачебного средства» (Ориген. О началах. Кн. 2. Гл. 10:6).

Ад в концепции Оригена превращается в исправительное учреждение наподобие католического чистилища. Прошедшие это чистилище безусловно спасаются, а попадают в него все, кто не сподобился Рая. То есть сама идея вечности адских мук снимается в принципе. Есть лишь этапы бытия человека разной продолжительности и разного духовно-нравственного содержания, неуклонно ведущие его к вечным благам. Стремись ли ты вверх или каешься вниз, все равно когда-нибудь будешь принят на Небо.

Вследствие своего пребывания в аду люди становятся святыми – благой Бог посредством огненного наказания истребляет грехи и тем самым одерживает победу над злом в душе человека.

На наш взгляд, одной из предпосылок подобного заблуждения являлось восприятие некоторых дохристианских философских идей, серьезное изучение которых Ориген предпринял в зрелом возрасте ради более успешного преподавания людям, воспитанным в традициях античной философии. Для античного философа (допустим, платоника) история не представляла абсолютной ценности, для него важно лишь то, что вечно. И Ориген утверждал, что мир разумных существ от вечности сотворен Богом, уже тогда были созданы все представители человечества как чистые духи, пребывающие в созерцании Бога. Охладевшие в любви к своему Творцу, они превратились в души (смысл термина «душа» Ориген возводил к греческому глаголу «охладевать», то есть «душа» есть «охладевшая») и в наказание были облечены телами, рождаясь на земле каждый в положенный ему срок. К прежнему созерцанию Бога они возвращаются посредством духовного подвига, кто же не явил в земной жизни духовных усилий, вернется к созерцанию через очистительное действие гееннского огня. Таким образом совершится цикл мировой истории, возвращаясь к исходной точке чистого бытия. А затем, по мысли Оригена, последует точно такой же цикл, ибо до нашего мира были и после него еще будут другие миры.

Можно вспомнить, что еще стоики учили о циклическом повторении бытия мира. Некогда появившись, мир должен сгореть и затем вновь возродиться во всех своих формах. Возвращение к исходному состоянию – принцип языческой космологии. В христианстве же состояние первоначального мира понимается лишь как отправная точка, с которой начинается путь самоопределения разумных тварей, одни из которых обретут еще больше, чем им было дано, другие же потеряют и то, что имелось вначале. /Всякому имеющему дастся и преумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет/ (Мф. 25:29).

С момента Боговоплощения христианам открыто обожение как путь теснейшего единения с Богом.

Непосредственно у Оригена восприятие нехристианской мысли наблюдалось в том, что он учил о предсуществовании душ – подобным образом в Александрии уже учил выдающийся иудейский учитель, современник Христа, Филон Александрийский. Филон

также полагал, что Писание богодухновенно в каждой букве и раскрыть его подлинный смысл можно лишь с помощью аллегорического метода толкования, чему способствует знакомство с античной философией.

Влияние эллинизма пропитало религиозную мысль Филона. В эллинской философии предсуществование душ признавал Платон (правда, Платон говорил о многократных воплощениях – реинкарнациях во многие тела, включая неразумные формы жизни, а Филон учил о единократном ниспадении чистых духов в грубо материальные тела), о возвращении мира к прежнему состоянию, как мы уже сказали, учили стоики. Здесь-то и покоятся вероятные предпосылки для заблуждений Оригена, который, будучи ученым александрийцем, несомненно, ознакомился с мировоззрением своих идейных предшественников. Учитывая подобные мысли о предсуществовании душ и мнение об апокатастасисе, становится понятным, почему отцы Трулльского собора (691 г.) назвали Оригена и его последователей людьми, «возобновившими эллинские басни» (1 правило).

Ориген часто упоминается в современных богословских дискуссиях. В зависимости от личного отношения к предложенным им идеям, высказываются самые разные версии об отношении Церкви к Оригену. Некоторые утверждают, что сам Ориген был вполне православен и высказал свои мнения лишь чтобы быть лучше понятым эллинской средой, высказал лишь как гипотезу, соответственно, Церковь осудила только ложные идеи-предположения, но не самого Оригена.

К сожалению, это не так. Церковь осудила не просто отдельные мысли Оригена, как это было, например, на Пятом Вселенском соборе с блаженным Феодоритом Кирским, писавшим одно время против борца с несторианством святителя Кирилла Александрийского, или с Ивой Эдесским, написавшим письмо в защиту Нестория. Данные произведения были Церковью отвергнуты, сами же отцы, написавшие их, были оправданы. С Оригеном ситуация оказалась иной – Церковь осудила как его сочинения, так и его самого. Такому решению предшествовал эдикт императора Юстиниана, легший в основу определения поместного Константинопольского собора 543 года. В частности, на этом соборе было провозглаше-

но: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей, – да будет анафема» (9-й анафематизм).

В 553 году осуждение Оригена подтвердили отцы Пятого Вселенского собора. 11-й анафематизм звучит буквально так: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена, с нечестивыми их сочинениями, и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы святою кафолическою и апостольскою Церковию и святыми четырьмя помянутыми соборами, и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно вышесказанным еретикам, и пребыли в своем нечестии до смерти, тот да будет анафема». Иными словами, Церковь анафематствует тех, которые сами не анафематствуют Оригена, то есть не признают его учение противоречащим Православию, в приведенном анафематизме сам Ориген поставляется в ряду прочих известных еретиков.

Многих подкупает ученость Оригена и его миссионерские заслуги. Когда к преподобному Симеону Юродивому (VI в.) пришли два монаха с подобным вопросом, святой разрешил их сомнения следующим образным выражением: «Ориген... зашел в море, не мог из него выйти и потонул в глубине» (См.: Житие святого Симеона Юродивого – 21 июл./3 авг.). Глубина учености способна не только утолить жажду, но и утопить. Трагедия Оригена заключалась в том, что его личный гений обрел слишком многих беззаветных поклонников, которые вслед за научными достижениями приняли догматические ошибки Оригена и развили их еще больше (что наиболее остро проявилось в первой половине VI века и завершилось церковным осуждением оригенизма). Что же касается самого по себе миссионерства или аскетизма, то известно, что талантливыми проповедниками и аскетами были не только святые, но и еретики, например Арий и Несторий.

Вообще, под именем оригенизма понимается совокупность заблуждений, выраженных и развитых Оригеном: учение об ограниченности могущества Божия, предсуществование душ, посланных в тела для наказания за грехопадение, существование многих миров, одни из которых предшествовали нашему миру, а другие будут

после него, мнение об одушевленности и разумности небесных светил, учение о сферичности первозданных разумных существ и т.д. Однако, как нам кажется, в наше время наиболее актуальным является оригенизм в его эсхатологическом ключе, то есть в отношении последних судеб мира и конечной участи человека.

В наши дни эсхатологический оригенизм проявляется в той же самой идее: загробные муки конечны. В подобных представлениях эсхатология сводится к двум этапам посмертного бытия: на первом этапе душа получает воздаяние по собственным заслугам, соответственно одни идут в Рай, другие – в Ад; на втором этапе, с наступлением после Второго пришествия Христа благодатного вечного Царства, грешники, прошедшие гееннское очищение, изымаются из адского огня, и таким образом /будет Бог все во всем/ (1 Кор. 15:28).

Надо сказать, что в идее апокатастасиса (всеобщего восстановления) есть свое рациональное зерно. Как мы знаем, начало мира – в благодати Божией, и завершиться бытие мира должно также Божественной благодатью – окончательной победой над злом, вечным торжеством Царства Божия. Ведь для благого и всемогущего Бога не бывает неизлечимых болезней, почему сотворенный мир должен вступать в вечность ущербным? Исходя из благодати Божией, сторонники апокатастасиса делают скоропалительный вывод: все должно стать таким же благим, каким оно было когда-то. Но все дело в том, что благодать Божия не есть циничное уравнивание добра и зла, благодать Господа не отменяет нашу ответственность за личный жизненный выбор, благодать Создателя не перемалывает личное свободное самоопределение Его создания – человека. Вечное спасение есть та духовная точка, в которой встречаются и пересекаются два взаимонаправленных вектора: Божие милосердие к человеку и человеческое усердие в стремлении к Богу. Одних только сил человеческих недостаточно, потому что никто из людей сам собой не взойдет на Небо, но и Божие милосердие само по себе не спасет человека, если он не будет стремиться к этому.

Когда мы говорим о земном, то признаем банальную истину: подлинная любовь уважает свободу другого, и потому истинно любящий не будет овладевать предметом своей любви помимо его желания. Почему же мы думаем, что в мире духовном должен иг-

норироваться этот важнейший закон, когда одним из проявлений образа Божия в человеке является как раз его свобода, реализующаяся в личном выборе. /Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло/ (Втор. 30:15), – возвестил пророк Моисей от лица Божия. /Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему/ (Сир. 15:17). Бог сотворил не робота, бездушно исполняющего команды мастера, а живое разумное существо, способное принимать в глубинах своего сердца свободные, личные, ни от кого не зависящие (в том числе и от Бога) решения. В этом был риск, потому что свободный выбор предполагает возможность двух противоположных отношений к Богу и, соответственно, двух противоположных состояний в вечности. Всевышний создал, как сказано в известном парадоксе, «тот камень, который Сам не сможет поднять» – если конечно «камень» не хочет этого. Окаменение грешника в его личном безбожном выборе не позволяет (употребим категоричное выражение) Богу согреть и одухотворить его душу любовью, хотя эта любовь окружает его так же, как воздух окружает переставшего дышать.

В системе Оригена имеется много логических неувязок, непродуманности, на что указывали многие исследователи (допустим, безусловное очищение всякого грешника не гарантирует его дальнейшей добровольной праведности, и Ориген так и считал, что очищенные души затем вновь будут падать и вновь посылаться в тела, опять возникнет такой же мир и все пойдет заново – смысл тварного мира теряется в круговращениях вокруг падений разумных существ). Но здесь важно понять, что дело совсем не в отсутствии системной логичности. Ведь если подходить только с точки зрения «рацио», придаться можно и к системе православной догматики.

Однако вспомним, что Святые Отцы и великие христианские богословы, чьи мысли наполняют систему православной догматики, основывались не только на человеческой логике и продуманности богословской системы с позиции земных наук, а прежде всего на Божественном Откровении. И там мы совершенно определенно читаем: /И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную/ (Мф. 25:46) – подобно как блаженство праведников будет вечным, так же вечными будут и муки нераскаянных грешников.

/Лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает, и огонь не угасает/ (Мк. 9:43-44) – вечность понимается как бесконечность, непрекращаемость. /Не познавшие Бога и не покоряющиеся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа... подвергнутся наказанию, вечной гибели/ (2 Фес. 1: 8, 9) – они подвергнутся не очистительному огню, а вечной гибели.

Таким образом, вечность мук – истина, ясно открытая нам в Новом Завете. Даже в Ветхом Завете излагалась та же самая истина, например у пророка Даниила в описании будущего всеобщего Воскресения: /И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление/ (Дан. 12:2).

Нельзя не согласиться, что осознание подобных истин несет с собой тревогу, ведь мы не знаем собственной будущей участи. Поэтому важно понять, что Церковь изобличала оригенизм не для того, чтобы радоваться о будущем вечном возмездии грешникам, а для того, чтобы мы вовремя увидели истинное положение вещей, начали ценить отведенное нам Богом время. Правда оказывается суровой, но она лучше заманчивой и лстивой лжи. Святитель Иоанн Златоуст предостерегал: «Диавол для того и убеждает некоторых думать, что нет геенны, чтобы ввергнуть в геенну. Напротив, Бог угрожает геенной и ее приготовил, чтобы мы, зная о ней, так жили, чтобы не впасть в геенну» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 2. М., 2002. С. 786). Этот же Святой Отец говорил об Аде, что «заключенные там вечно горят в огне и претерпевают такое мучение, которого и описать невозможно. Если никакое слово не может выразить и тех лютых страданий, какие терпят люди, сжигаемые здесь, то тем более неизобразимы страдания мучимых там. Здесь, по крайней мере, все страдание оканчивается в несколько минут, а там палимый грешник вечно горит, но не сгорает» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 1. М., 2000. С. 458).

Иногда от людей, которые стараются наиболее ясно раскрыть евангельское благовестие, можно услышать, что сущность Божия есть любовь. С богословских позиций это не совсем точно, потому что сущность Божия непостижима и невыразима, она не может

быть определена пусть и самым прекрасным человеческим словом. Тем не менее, можно сказать, что любовь есть самое возвышенное свойство Божие. И из того, что можно на человеческом языке сказать о Боге наиболее проникновенно, есть известная фраза апостола Иоанна: /Бог есть любовь/ (1 Ин. 4:16).

Бог есть любовь не в смысле сентиментальной жалости к падшему мирозданию. Бог есть Любовь и не в смысле безграничного снисхождения к любым нашим проступкам – /Никому не заповедал Он поступать нечестиво, и никому не дал позволения грешить/ (Сир. 15:20). Но Бог есть Любовь в том смысле, что дарует нам возможность принять участие в Его вечной Божественной жизни, для чего по любви к человеку пострадал во плоти за наши грехи – /Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою/ (1 Ин. 3:16).

Удивительные оттенки обретает эта мысль в полном контексте Писания: /Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем/ (1 Ин. 4:16). Создатель подает нам возможность, активную силу, способную нас возвести к Нему. Этой возможностью является, как искренний отклик души, наша личная любовь к Нему (/и пребывающий в любви пребывает в Боге/), которая, если действительно обымает душу, становится активной силой, препобеждающей грех.

В этой связи задумаемся над следующей истиной. Вечное Царство Божие есть Царство Любви, ибо Сам Бог есть Любовь. И потому в Его Царстве жить смогут лишь те, кто Его действительно любит – /Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он/ (1 Ин. 4:17) – кто ради любви к Нему отрекся от греховных соблазнов, победил в себе пороки и страсти, которые все основаны на ложной любви к себе и болезненной привязанности к тленному, эфемерным благам мира земного. Любовь выражается в верности, и кто говорит, что любит, но каждый день изменяет, тот лжет. Порочный человек любит собственные страсти больше, чем Бога – как такой сможет созерцать в Раю святость Божию? Любовь к Богу выражается в верности Его заповедям, а заповеди предполагают труд над собой, преодоление в себе того, что мешает нам быть с Богом. Наши грехи и страсти подобны тлеющим уголькам,

способным разгореться в адское пламя, нестерпимо жгущее душу в вечности.

Итак, суть вечных мучений не в том, что грешников наказали по нелюбви к ним, а потому, что они сами оказались неспособны к любви. Не в гневном отвержении оступившихся суть мучений, а в их личном отвержении Бога и обращенной к ним Его любви. Действительно, как находиться в Раю тому, кто не любит Бога и ничего не сделал для того, чтобы явить эту любовь в собственной жизни? Это станет настоящим мучением, адом. Вот в этом и заключается суть загробных страданий.

Святой Ириней Лионский писал: «Все, соблюдающим любовь к Нему, Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали. Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Посему те, которые чрез отступничество свое утратили вышеупомянутое, как лишенные всех благ, находятся во всяческом мучении, не потому, чтобы Бог Сам по Себе наперед подвергал их наказанию, но наказание постигает их вследствие их лишений всех благ. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение ихечно и без конца, подобно тому, как относительно неизмеримого света сами себя ослепившие или ослепленные другими всегда лишены сладости света не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но самая слепота доставляет им несчастье» (/Ириней Лионский, св./ Творения. М., 1996. С. 505).

В наши дни нередко озвучивается мнение, что, расставшись с телом, душа непременно увидит Христа в Аду и, если захочет, примет Его уже там (такова идея вневременного, а не единократного сошествия Христа во Ад).

Также высказывается мысль, что во время Второго пришествия, с явлением Христа – Солнца Правды на Страшном Суде, люди всех вер и безверия, как только увидят Его, так сразу же примут Его и спасутся, поскольку не смогут со всей очевидностью не признать Его как истинного Спасителя. В этой связи приведем слова предобного Симеона Нового Богослова: «Подобно тому, как слепцы,

не видящие сияющего солнца, хотя и всецело, со всех сторон бывают освещаемы им, однако являются вне света, будучи удалены от него чувством и зрением; так и Божественный свет Троицы есть во «всем», но грешники, заключенные во тьме, и среди него не увидят его и совершенно не имеют божественного познания и чувства, но опаляемые и осуждаемые своею собственною совестью, они будут иметь неизреченное мучение и невыразимую скорбь во веки» (/Симеон Новый Богослов, прп/. Творения. Св.-ТСЛ., 1993. Т. 3. С. 123). Иными словами, та духовная темнота, которая стала внутренней сущью безбожных людей, при явлении истинного Света никуда не исчезнет, а только обернется вечным мучением, которое тем мучительнее, чем противоположнее бескрайнему Свету.

Несомненно, что при Втором пришествии Христа, когда Он явится во всей Своей славе и величии, Его вынуждены будут признать Богом и Вседержителем даже самые упорные в неверии, закоренелые грешники. Но запоздалое раскаяние уже не принесет пользы, не оправдает их на Страшном Суде. Второе пришествие явит Христа как Судью и Владыку. Признание Его таковым станет лишь обнаружением очевидного факта, а не итогом личного свободного принятия Его как Спасителя. Святой Иринеи Лионский, описывая веру древней Церкви, свидетельствует о грядущем Суде: «Пред Христом Иисусом, Господом нашим и Богом, Спасом и Царем, по благоволению Отца невидимого, /преклонится всякое колено небесных и земных и преисподних, и всякий язык исповедает Ему/ (Флп. 2:10 – 11)», то есть да, пред Ним в день Суда все преклонятся, но дальше святой Иринеи продолжает: «И да сотворит Он праведный суд о всех: духов злобы и ангелов, согрешивших и отпадших, а также и нечестивых, неправедных, беззаконных и богохульных людей Он пошлет в огонь вечный, напротив, праведным и святым, соблюдавшим заповеди Его и пребывшим в любви к Нему от начала или по раскаянии, дарует жизнь, подаст нетление и сотворит вечную славу» (/Иринеи Лионский, св./ Творения. М., 1996. С. 50).

Некоторые полагают, что в основе отвержения Бога лежит только незнание: люди не знали, какое счастье они обретут, если обратятся к Богу, а во время Второго Пришествия (да и вообще, в самых адских страданиях) узнают и потому обратятся. Но дело

в том, что во многих случаях не было и произволения к знанию. Святитель Григорий Двоеслов верно сказал: «Нечестивые потому имели конец грехов, что имели конец жизни. Они желали бы, если бы могли, жить без конца, чтобы иметь возможность грешить без конца» (Григорий Двоеслов, свт./ Творения. М., 1999. С. 688). Эти люди подобны богачу из известной евангельской притчи, который просил нищего Лазаря доставить ему прохладу хотя бы на миг, но сам так и не вспомнил про Бога – его беспокоили душевные страдания, а не лишение Бога.

Свыкшиеся со грехом мучиться не хотят, но и Небесный Отец им не нужен. Таковым хочется, чтобы им просто было всегда хорошо, и при чем здесь Создатель? Они не хотят усилий для общения с Господом, но и не видят реальных последствий жизни без Бога. Их внутренний мир ориентирован на комфорт и усладу, только вот эти сладости и покой кардинально иного порядка, чем блага Божии, обретаемые в Его вечном Царстве. Тем не менее, бытие создано Богом с определенными законами. Есть законы физического порядка, а есть законы порядка нравственного и духовного. Согласно последним, не может вечное счастье быть подано беззаконию, ставшему второй природой, натурой грешника. Не в возмездии здесь дело, а в духовно-нравственном достоинстве человека. Наша реальная жизнь, качества нашей души преломляются в вечности в то состояние, которое окажется для нее вполне своим и естественным – либо благим, либо мучительным.

Симпатия к взглядам Оригена особенно понятна в наши дни, когда хочется пожить здесь в свое удовольствие, но и там, за гробом, не лишиться блаженства. Сластилюбивый мечтает о наслаждении. И собственно Рай он представляет как полноту телесной сладости. Если же мы признаем, что /Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе/ (Рим. 14: 17), то ясно, что причастниками Царства могут стать только те, кто стяжал благодать Духа Святого, в ком воцарились праведность, мир и радость, которая рождается в душе от общения с Богом (также как тоска и уныние – от утраты общения с Господом). /Кто служит Христу, тот угоден Богу и достоин одобрения от людей/ (Рим. 14:18).

Потому что в приобщении Богу как высочайшему Благу уже содержатся все прочие блага и подлинное наслаждение, и в этом объективная причина для переживания душой райского блаженства.

Мы все знакомы с притчей о десяти девах и знаем ее многообразные толкования. Особенно проникновенным является смысл, найденный в притче преподобным Серафимом Саровским. Не всякие по виду добрые дела являются елеем Господу, но только те, которые приносят нам благодать Духа Святого. Ведь человек может делать видимое добро из тщеславия, забывая о Боге и основываясь исключительно на собственном снисхождении к ближним.

Елей же мудрых дев есть обретаемая чрез истинно богоугодные дела благодать Божия, которая преображает внутренний мир человека.

Соответственно, пред нерадивыми людьми двери затворятся не по жестокосердию к ним, а потому, что, не стяжав благодати, души их окажутся неспособны к восприятию благ Небесного Царства.

В отношении апокатастасиса преподобный Иоанн Лествичник ясно писал: «Все, а в особенности падшие, должны беречься, чтобы не допустить в сердце свое недуг безбожного Оригена; ибо скверное его учение, внушая о Божием человеколюбии, весьма приятно людям сластолюбивым» (Лествица. Сл. 5:41). Это значит, что люди, не желающие трудиться над преображением своей души, принимают мысль о будущем непременно прощении как оправдание собственных греховных слабостей. Ум, снабженный лукавой идеей, перестает контролировать чувства, которые льстиво склоняют душу к заманчивому наслаждению. Более того, человек, грешащий без страха о последствиях, лишает себя возможности покаяния. Он теряет благоговение, соответственно, перестает тепло и усердно молиться, ведь ему уже все равно суждено конечное спасение. Это подобно анестезии, принимаемой для того, чтобы насладиться собственным кровопусканием. Каждый потерянный для спасения день становится очередной ступенькой в Ад, по которой пятится сторонник апокатастасиса, наивно всматриваясь в удаляемое от него бескрайнее небо как в гарантированную ему обитель.

В Православном исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной, составленном в противовес распространяв-

шимся протестантским заблуждениям и принятом как вероучительная книга Православными Восточными Церквями в XVII веке, одним из грехов против Духа Святого называется «чрезмерное и безрассудное упование на благодать Божию» (наряду с такими грехами, как отчаяние в милосердии Божиим, противление ясной истине и отвержение православной веры). В Исповедании далее объясняется: «Чрезмерное упование есть излишняя уверенность на милосердие Божие, когда кто-нибудь, продолжая сам грешить, надеется, что Бог не заключит от него благодати Своей, и не накажет его, а таким образом почитает за ничто Божественное правосудие. Те, которые впали в таковое заблуждение, пусть послушают Апостола, который научает их и говорит: /Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога/ (Рим. 2:4 – 5). Таковы суть те, которые осмеливаются дерзновенно говорить: «если угодно Богу, спасусь; если не угодно, погибну», а по сему самому вовсе не пекутся об исправлении себя, и, как маловажное, презирают спасение души своей» (Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Св.-ТСЛ, 1995. С. 122).

Среди религиозных мыслителей встречались такие, которые объясняли вечность мучений не в смысле бесконечной продолжительности, а в смысле необъятной полноты переживания мук. Глубина адских страданий такова, утверждали они, что переживание их душой оказывается бесконечным, вечным в самом их восприятии (тогда как сами муки будут иметь конец).

Проиллюстрировать это можно сказанием о некоем страдальце, который согласился взамен года земных страданий провести в аду всего три часа, но пребывание это показалось ему таким продолжительным и безгранично мучительным, что не было никаких сил терпеть, словно прошли столетия, и когда его извлекли оттуда, оказалось, что он провел там всего один час.

Но все дело в том, что необъятная полнота переживания мук не отменяет их вечную продолжительность – в этом весь ужас генины! В упомянутой же концепции мы видим созвучие учению

Шлейермахера о том, что сама религия есть переживание бесконечного в конечном. В итоге, в подобной философской системе, собственно, нет и Бога, а есть лишь глубокое чувство человеческого сердца, переживающего гармонию бытия, его неповторимость и глубину. Если так объяснять вечность мук грешников, то как объяснить вечность блаженства праведников? Никто, ни Сам Христос, ни Святые Отцы, не говорил, что вечность мук означает всего лишь глубину их переживания при том, что сама эта вечность должна окончиться.

Святитель Феофан Затворник писал: «Вы забываете, что там будет вечность, а не время; стало быть, и все там будет вечно, а не временно. Вы считаете мучения сотнями, тысячами и миллионами лет, а там ведь начнется первая минута, да и конца ей не будет, ибо будет вечная минута. Счет-то дальше и не пойдет, а станет на первой минуте, да и будет стоять так» (/Феофан Затворник, свт./ Созерцание и размышление. М., 1998. С. 32).

Таким образом, дело не только в невозможности механически изменить свободно-разумное существо, но и в особом свойстве мира духовного. Душа человека, покидая брэнное тело, переходит в вечность, где просто нет времени, а значит, нет и кардинальных изменений, возможных в нашем переменчивом мире (до Страшного Суда бытие невидимого мира еще созвучно и симметрично нашему времени, но после Суда, по слову Писания, /времени уже не будет/ (Откр. 10:6)). Поэтому, согласно однозначному свидетельству Святых Отцов, когда душа расстается с телом, покаяние уже невозможно. В вечности есть лишь раскрытие личного духовного самоопределения, ставшего явным за пусть и короткое время жизни земной.

И потому одни души предстанут в свете благодати Божией, к которой они всем сердцем стремились, а другие – во тьме грехов, поглотившей, словно мутное болото, внутренний мир человека.

Наше падшее естество с тайной радостью принимает учение апокатастасиса не потому, что грешный человек радуется о спасении всего человечества и даже демонов, а потому, что ложная надежда дает возможность грешить без страха за свою вечную жизнь.

Современные либералы и гуманисты в один голос заявляют: «Надо любить Бога, а не бояться Его, так как Бог есть Любовь».

Они не понимают глубины адамова падения, не сознают, что страстный человек любит свой грех, а не Бога.

Начало спасения – страх перед Богом, который затем переходит в благоговение. Только человек, живущий по воле Божией, может реально пережить любовь Божию не как мечтательное состояние и эмоциональную горячность, а как высший дар благодати.

Конечно, участь расставшихся с телом и попавших в темницы Ада христиан до Страшного Суда еще может меняться – по молитвам Церкви и в связи с милостыней родных и близких с поминовением души почившего. Но речь здесь идет уже не о покаянном делании находящейся в Аду души, а только о ходатайстве Церкви, восполняющей недостающее почившему христианину.

Изменяется участь человека, имевшего в земной жизни веру во Христа, молившегося, боровшегося с грехом, но не явившего должной высоты добродетелей.

Читатель вправе задаться вопросом о том, как вышеизложенные положения могут коррелировать с проблемой «21.12.2012»?

Закончится цикл календаря Майя и начнется новый? Тогда, по-прежнему можно есть, пить, веселиться! А если в этот день мы умрем? Бог милостив и не допустит наших мучений в вечности или позволит нам реинкарнировать, например, родиться бабабами?... Либо...все-таки Страшный Суд?!

Да, дорогой читатель, Бог весть, когда каждому из нас надлежит отойти в вечность, но несомненно одно: каждый из нас окажется на Страшном Суде!

В этом смысле слова Символа Веры – «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь» – являются определяющими.

Иерей Александр Сатомский

**Понятие «персона»
в «Духовных беседах»
архимандрита Софрония
(Сахарова)**

В «Духовных беседах», произнесенных архимандритом Софронием в последние годы жизни в Иоанно-Предтеченском монастыре графства Эссекс, поднят не только ряд важных аскетических вопросов, но и сопряженных с ними вопросов догматики. Среди них особое место занимают вопросы христианской антропологии, что не удивительно т.к. «кто молится – тот и богослов»¹. Поэтому вопросы, казалось бы, отвлеченного богословия вплетаются в ядро бесед о конкретных практиках христианского благочестия, т.к. не являются книжным умствованием, а происходят из опытного их переживания.

Среди самооткровений Бога одним из важнейших (кроме непосредственного воплощения Слова) о. Софроний называет событие Синайской теофании. Слова «Я есмь Суший» или «ego sum qui sum» – «Я есть Тот, кто Я есть» (Исх.3:14) открывают важнейший пласт внутрибожественной жизни. В них Бог указывает, что является Личностью, которая утверждает о себе «Я». Важно также отметить, что в подобной же форме говорит о Себе в Евангелии Христос. Иногда это носит форму невыраженного предиката («Это Я», сказанное ученикам на Тивериадском озере во время бури), но в основном это однозначный отсыл к дымящемуся Синаю – «истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я ЕСМЬ [ego sum]» (Ин. 8:58).

¹Свт. Григорий Богослов.

Этот момент принципиально важен, т.к. сотворены мы по образу и подобию ТАК (таким образом бытия) существующего Бога. «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1:26). Это должно означать, что мы имеем некие со-бытийные с Богом черты. Они и позволяют человеку осуществлять личностный диалог с Богом – Личностью.

Здесь о. Софроний формулирует вопрос – что значит персона? Им проводится принципиальный знак равенства между понятиями «персона», «субстанция» и «ипостась». Так ли это на самом деле и что понимает архимандрит Софроний под этими терминами?

Уравнивая их на общем значении «субстанции» – «база для всего, что существует»², автор далее проясняет каждый из них в отдельности, приходя все же к иным выводам.

Если принять исходную терминологию старца Софрония, то читатель невольно придет к доктринальной путанице. «Аз есмь Сущий» – является ли это проявлением Ипостасной природы Святой Троицы? Отцы Церкви подчеркивают, что принципиальным – ипостасным различием лиц является разница в способах бытия. Нерожденный Отец, Рождающийся Сын и Исходящий Дух обладают соответствующими отличными идиомами или тропосами существования. В Ветхом Завете отсутствуют прямые указания на внутритроичную жизнь, и сама идея Триипостасного Божества абсолютно не известна ни ветхозаветной религии, ни межзаветному иудаизму. Лишь по приложению экзегетических усилий в ряде стихов и отдельных выражений Торы прослеживается прикровенная мысль о Троице.

Таким образом, самооткровение Бога на Синае есть прежде всего фрагментальное раскрытие одного из Его сущностных свойств – Абсолютной бытийности. Соответственно, являя Себя как Разумную Личность, Он подчеркивает общетроичную природу, т.е. «сущность» – «усию».

Упомянутая «персона» в таком случае как понятие должна однозначно тяготеть к сущности – субстанции, но не ипостаси. Особенно важно это при рассмотрении о. Софронием этого понятия в антропологическом ракурсе.

Христианская антропология признает человека уникальной сущностью, красотой и сложностью своего устройства превышаю-

²«Духовные беседы». С. 172.

щей даже ангелов. Сущности различны по образу бытия, однако не все сущностные проявления могут быть познаны. Святитель Василий Великий подчеркивает познаваемость ипостасного бытия (как у Троиединого Бога, так и у человека) по тропосу существования, однако настаивает на принципиальной невозможности познания по логосу природы.

Однако архимандрит Софроний рассматривает вопрос в несколько ином ключе. Возможно, для этого он сознательно и вводит многозначный термин «персона». Одной из центральных мыслей о. Софрония было соображение об ущербности апофатики не как богословского, а как мистического метода. В «Духовных беседах» он настаивает на том, что, согласно Иоанну Богослову, человек может войти или быть введен в меру такого подобия Божия, что увидит Его, как Он есть (1 Ин. 3,2).

«Многие богословы говорят о невозможности для нас видеть Бога, «как Он есть». Но повторю опять перед вами слова – Господь сказал: *Блажени чисти сердцем, яко тии Бога узрят* (Мф.5,8). Читая богословов, идеи которых полны апофатизма, и читая эти слова: *блажени чисти сердцем*, я думаю о том, чтобы очистить мое сердце от всякой мысли, неугодной Богу... Ибо когда сердце наше свободно от всякой злой мысли, тогда узрим мы Бога, «как Он не есть», по-богословски, или «Как Он есть»? Для меня несомненно – «как Он есть». Иначе выходит абсурд: «*Блажени чисти сердцем, яко тии Бога узрят как Он не есть*». Получается, весь мир заблуждается...»³.

В возможности сущностного познания Бога автор видит коренное различие между христианством и иными религиями. Важно отметить, что остальные авраамические религии либо считают катафатику абсолютно невозможной: «Безоговорочно верю в то, что Творец, благословенно имя его, нематериален и ему несвойственны присущие материи состояния, и что у него вообще нет никакого подобия»⁴, либо крайне подозрительно относятся к этому методу (суфии и мутазилиты).

Более того, причастность Абсолюту безусловно сообщает причастному ряд свойств Божества: «и почиет на нем Дух Господень,

³«Духовные беседы». С. 175

⁴Тринадцать принципов иудаизма. Рамбан. http://toldot.ru/tora/articles/articles_408.html

Дух премудрости и разума, Дух совета и крепости, Дух ведения и благочестия» (Ис.11,2). Однако о. Софроний оговаривается, что «не до конца становится человек подобен Богу, то есть не становится единосущным Богу». Человеку сообщаются все свойства Божии, однако он изначально ограничен своим происхождением – сотворением из материи.

В этих словах архимандрит Софроний четко разделяет сущностность Бога и человека. Соответственно, Бог есть абсолютная бытийность (раскрытая Им как свойство на Синае), в то время как человек – бытийность относительная. Однако при разнице форм и та и другая бытийности личностны! Отсюда с необходимостью проистекает вывод, что «персона», о которой говорит о. Софроний, относится к сущности – логосу бытия.

Отсюда мы приходим к антропологическому измерению термина. «Персона» становится, таким образом, понятием, характеризующим сущность человеческого бытия – Человека вообще. Главной мыслью о. Софрония является необходимость проживания каждой отдельной человеческой жизни как жизни всего Человека – проживание Логоса Человека, а не тропосное человеческое бытие.

В персонализме архимандрита Софрония отсутствует одно из базовых определений современной философии – понятие «Другой». Живущая Персона не воспринимает кого-либо вне себя, не мыслит другого. Эта черта оформляется в учении о необходимости «молитвы за всего Адама», которую стяжал учитель старца Софрония преподобный Силуан Афонский.

Именно для идеальной персоны свойственно видеть Бога «как Он есть». В эсхатоне апофатика окончательно уйдет – «в тот день вы не спросите Меня ни о чем» (Ин. 16.23). Должна она начать уходить и при наступлении Царства в душе конкретного человека.

Протоиерей Андрей Филькин,
С. А. Кудрина

Христианская философия любви о смысле брака

*Чем более разрушается царство вождения,
тем более укрепляется царство любви.*

Аврелий Августин

[3, с. 86]

Возникновение в I в. христианства и распространение библейских текстов, особенно новозаветных, внесло в человеческую культуру идеал всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия. Христианство усмотрело в любви сущность самого Бога. Акт искупления повлек за собой формирование нового типа отношений между человеком и Богом.

Можно выделить следующие основополагающие идеи христианской философии любви. Они выражены, во-первых, в словах апостола Иоанна Богослова «Бог есть любовь», во-вторых, – в знаменитых словах апостола Павла: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла...» (Кор. 13:4-5). В-третьих, очень важным в этой связи является учение о браке как таинстве. Остановимся на этих моментах более подробно.

В Первом соборном послании святого апостола Иоанна Богослова говорится: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:7-8). Первая заповедь Христа – «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою

твоею, и всем разумением твоим»; вторая – «возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22:37-39). Ничего общего с чувственной любовью-страстью такая любовь не имеет, поскольку она «долготерпит, милосердствует... не завидует... не превозносится... не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13:4-7). Эта любовь выше и важнее познания всех тайн бытия; духовные дары и добродетели без нее – ничто, она больше веры и надежды. «Если, – читаем мы у апостола Павла, – я имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, – нет мне в том никакой пользы... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор.13:2-3,8).

Любовь между мужчиной и женщиной в христианской традиции не отвергается абсолютно, но признается только как агапе, как любовь к ближнему, основанная на вере в Бога и любви к нему: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее... Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя» (Ефес. 5:25-28). Это означает, что в теле жены своей, как и в своем теле, муж должен видеть храм Божий и делать все для освящения его, поскольку, по словам апостола Павла, тела наши суть члены Христовы, суть храм живущего в нас Духа Святого. «Тело же, – говорит апостол Павел, – не для блуда, но для Господа, и Господь для тела... а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор. 6:13-18). Эта идея, в конечном счете, базируется на положении, согласно которому человеческое тело не греховно само по себе: оно может либо быть, либо не быть Храмом Господним в зависимости от свободного выбора человека, который может как освятить его, так и осквернить, идя на поводу у своей похоти. «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно» (Мф. 6:22-23).

Чувственность греховна, особенно если она не сопряжена с верной истинной любовью. Если человек еще не способен отречься от всего мирского и угождать только Господу, то ему следует лучше вступить в брак, чем разжигаться. При этом брак в христианстве понимается как таинство. Святитель Иоанн Златоуст (IV в.) в своей Беседе 33 к Первому посланию к коринфянам святого апостола Павла определял брак как «таинство любви» – особой, исключительной любви и близости двоих, в которой они становятся «уже не двое, но одна плоть» (Мф.19:5), – ибо «любовь такова, что любящие составляют уже не два, а одного человека, чего не может сделать ничто, кроме любви» [Цит. по: 2, с.78].

Как справедливо замечает С.С. Аверинцев, в христианстве нет какой-то особой сексуальной этики – есть просто этика, единая и неделимая. Поэтому супружеская неверность есть грех точно так же, как грешно всякое вероломство по отношению к доверившемуся. В отношениях между мужем и женой, как и в любых человеческих отношениях, нельзя лгать, предавать, самоутверждаться за счет ближнего, нельзя увлекаться эгоистическим самоулаживанием – ни плотским, ни душевным. И чувственность греховна не потому, что она материальна: она греховна, поскольку связана с человеческим эгоизмом и похотью. Почему же Христова заповедь «не прелюбодействуй» все же имеет самостоятельное существование? По мнению С.С. Аверинцева, «это потому, что в случае прелюбодейства поселившаяся в душе ложь растлевает и тело, то есть с особой, уникальной полнотой заражает все психофизическое существо человека сверху донизу» [1]. Таким образом, «блуд есть великий грех души против тела» (Там же). Аргументом апостола Павла против блуда было высокое достоинство тела: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела» (1 Кор. 6:13).

Путь к истинному христианскому союзу лежит через веру и мучительный поиск двоими способов принятия друг друга, который длится всю жизнь. Владимир Соловьев утверждал: «Дело истинной любви прежде всего основывается на вере. Коренной смысл любви... состоит в признании за другим существом безусловного значения» [6, с.531]. К сожалению, очень часто, когда жизненная сфера любовного соединения переносится в материальную действительность, любовь становится бессильной, возвратившись к

смыслу животному; и материальное соединение становится могилой любви. Кстати, В.Соловьев находит в христианстве (именно в христианстве, а не вне его) сложный, но истинный путь спасения любви. Он пишет: «Чтобы не оставаться мертвой верой, ей нужно непрерывно себя отстаивать против той действительной среды, где бессмысленный случай созидаёт свое господство на игре животных страстей и еще худших страстей человеческих. Против этих враждебных сил у верующей любви есть только оборонительное оружие – терпение до конца» [6, с.537]. Поэтому для того, чтобы сохранить себя, любовь должна, по словам Соловьева, взять крест свой. «В нашей материальной среде, – пишет он, – нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг. Недаром православная церковь в своем чине брака поминает святых мучеников и к их венцам приравнивает венцы супружеские» [6, с.537]. Поэтому можно сказать, что источник трагизма половой любви связан с неготовностью к нравственному подвигу, с нереализованностью высшего смысла любви, состоящего «в оправдании и спасении индивидуальности через жертву эгоизма» [6, с.505].

Семья для большинства представителей человечества – это одна из важнейших сфер, в которых осуществляется духовный рост человека. Семья, в основе которой лежит христианский брак, – это тоже дорога к Храму. Даже монашеский путь зачастую представляется нарушением законов бытия, если он не является своевременным.

С точки зрения русского религиозного философа А.Жураковского, «историческая традиция постоянно превозносила безбрачие над браком, почитала его уделом более совершенных в духовной жизни» [5, с.320]. Поэтому всегда стоял вопрос, в чем именно святое зерно брака и в каком именно случае путь безбрачия может считаться более высоким, чем путь брака. Жураковский считал, что неясность ответа на этот вопрос в рамках обыденного сознания приводит к тому, «что пытаются осознать проблему брака вне христианства, исходя из данных опыта естественной половой любви». В этой связи он предложил с необходимостью противопоставить «естественной метафизике» метафизику брака, которая вытекала бы из глубины христианского учения, и осознать «глубин-

ную связь между сердцевиной таинства брака и центром Христовой истины» [см. 4]. И поэтому самое главное здесь – понять, что настоящий брак есть таинство, а не оправдание половых отношений перед людьми: «Высший λογος, высший смысл естественная половая любовь обретает за гранями естества, в царстве благодати, не в языческом, естественном, хотя бы и мистически углубленном сознании, но в недрах Евангельского учения» [5, с.322]. Жураковский не противопоставляет половую любовь и брак. Говоря о любви, он утверждает, что она дает любящему высшее откровение Божественного образа, но в то же время обрекает его на мучительную трагедию – «видеть этот образ постоянно оскверняемым и растлеваемым и не быть в силах остановить это святотатство» [5, с.325]. Но любовь не только открывает божественный лик в любимом: она «рождает в нас стремление к единству, к полному и совершенному слиянию, не к подобосущию, но к единосущию...» (Там же).

Когда апостол Павел рассуждает о браке, он замечает, что, если человек еще не может «заботиться только о Господнем, как угодить Господу», а желает «заботиться о мирском, как ему угодить жене» (1-е Кор.7:32-33), то ему лучше не обманывать себя и не опережать события, а вступить в брак. «Впрочем, – добавляет он, – это сказано мною как позволение, а не как повеление. Ибо желаю, чтобы все люди были, как я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе. Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я; но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться. А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, – если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, – и мужу не оставлять жены своей.» (1-е Кор.7:6-11). Эту же идею выражают и слова самого Иисуса Христа, когда он отвечает ученикам на вопрос о разводе: «Но я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует... Не все вмещают слово сие, но кому дано; ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф.19:9-12).

Литература:

1. Аверинцев С.С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Русская мысль. – 1996. – N 4131 (20 июня) – 4132 (27 июня). С. 16-17.
2. Балашов Н., о. Искусственное оплодотворение: что думают православные?// Человек. – 1995. – N 3. – С.77-81.
3. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира// Философия любви: В 2 т. – Ч.1. / Под общ. ред. А.Д.Горского; Сост. А.А.Ивин – М.: Политиздат,1990. С.68-109.
4. Жураковский А. Тайна любви и таинство брака// Христианская мысль. – 1917. – Январь. – С. 61-75.
5. Русский Эрос, или Философия любви в России /Сост. и авт. вступ. ст. В.П.Шестаков; Коммент. А.Н.Богословского. – М.:Прогресс,1991. – 448 с.: ил.
6. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – 2-е изд.– Т.2. – М.: Мысль, 1990. С. 480-547.

Игумен Николай (Шишкин)

Размышления о любви

Любовь.... В отличие от многих других языков мира, в русском языке употребляется всего одно слово, обозначающее это. У нас все очень просто. Конечно, можно думать все что угодно по этому поводу, *но* сердце подсказывает – это закономерно. Святой Максим Исповедник *написал в своих сотницах «О Любви» следующее:* «Размышляя о простом и бесконечном существе Святой Троицы, не ищи в Ней какой-либо склонности и свойства, дабы не сделать Ее сложною, подобно твари»¹. Пресвятая Троица – Бог, который есть Любовь (1 Иоанн 4;16), необыкновенно прост в Своем никому *не постижимом* триипостасном единстве. Любовь – также до конца непостижимое, даже для людей, имеющих великий дар сердечного видения, чувство, – также проста. Приблизиться к постижению этого в полной мере может только ребенок, пока еще не имеющий в себе всей сложности «сей юдоли плачевной», неизбежно *отпечатывающейся* в сердце уже взрослого человека так трудно изгладимым шрамом.

Невольно вспоминается гениальная сказка Г.-Х. Андерсена о големом короле. Малыш, которого держала на руках, наверное, необыкновенно любящая его мать, никого и ничего не боялся, благодаря тому, что знал, что кем-то любим больше всего на белом свете. Он вдруг воскликнул: «Посмотрите! Король-то – голый!» И мгновенно у всех унылых приверженцев «мира сего», у *всех кривляк, лжецов и подхалимов*, боявшихся правды, открылись глаза.

¹Преп. М Исповедник «О любви», СПб, 1819 (4 сотница: 8)

Тотчас исчезла пелена слепоты, искусственно навлеченная на этих простых людей, и они очистились. Результат – дружный, здоровый смех честных, добрых людей вместо глупого, нелепого молчания *недавних лживых* глупцов, поклоняющихся откровенной неправде, топорно выдающей себя за истину. Здесь *налицо* прекрасный пример того, как дивна, смела и чиста любовь в своей простоте и как она может быть *необыкновенно*, во всем свойственна людям, часто просто забывающим открыть ее в себе. Надо же! Одно чистое маленькое существо, казалось бы, ничего не понимающее и не соображающее в окружающей его действительности, оказывается, может так легко и просто расшевелить толпу, пробудить в ней чувство собственного достоинства.

Да, в нашем «великом и могучем» – всего одно слово, призванное определять и называть то, что, в общем-то, является *Первопричиной* и смыслом всего мироздания. Одновременно однокоренной глагол «любить» употребляется у нас совсем в разных значениях, например, «нравиться». Установить причину такого употребления немудрено. Ну не может грешный человек жить без привязанности к чему-либо земному! Именно здесь, на Земле, мы собираем свои сокровища, к которым «вор приближается», и не хотим собирать «неоскудевающее на небесах» (Лк. 12;33-34). Но вместе с этим, никто не может отнять у человека его богоподобного достоинства; никто, даже «князь мира сего», не может лишить его, хотя бы и затемненного, представления о красоте и счастье. И бедное, несчастное, падшее существо, по собственной воле, в слепоте своей удаляющееся от «истинного света» (Ин. 1;4-5), начинает именовать свое сокровище словом, определяющим Бога. Что же, «С*est la vie», ведь Бог есть Любовь, – это Он положил начатком своего создания его свободную волю, не насилуемую никем. Препростая и всемогущественная, всемирная и прекрасная, кроткая и пылающая Своим всеильным светом, Любовь стоит и стучит в двери дома, построенного *Ею* же Самой, как последняя нищенка: «Се, стою у двери и стучу. Если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, войду к нему, и буду *вечерять* с ним, и он со Мною». (*Откр.* 3;20); в отличие от всех других *непрощенных* гостей, никогда не покидая на произвол судьбы даже крайне ослепленное собственное создание, открыто *хулящее* Ее, Подательницу жизни, счастья, истины, никог-

да не прекращающейся радости. Христос говорит: «Духа истины... – мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его...» (Ин. 14;17). Абсолютно все в Евангелии непонятно для языческого сознания.

Нередко приходится слышать примерно следующее: «Ну, как же Любовь, та любовь, которая, как вы, христиане, говорите, бесконечна и является причиной возникновения мира, могла ни с того ни с сего сказать, возвести в догмат то, что счастливы именно те, кто «нищий духом», плачет, кроток, в то время, как прилагается и будет прилагаться столько усилий и хитрости, чтобы избежать страданий, живя в нашем обществе. Мало того, ваша Любовь говорит даже то, что именно эти люди наследуют и землю, и Царство небесное (Мф. 5;3-12). Полный абсурд! Великий пастырь вашей Церкви говорит, что «само Слово Божие, дабы совершенно изобразить любовь, умолкло на кресте»². Ведь это ужасно: «добровольно пойти на распятие!» Понятно, почему в *нецерковном* мире, лишенном понятия о такой Любви, принято говорить о самых низких вещах – «давайте займемся «любовью», нисколько не задумываясь при этом ни о чем, кроме своей похоти, и на полном серьезе считая, что любовь и есть именно это.

Человек – образ и подобие Божие (Быт. 1;27). Если мы призваны к спасению и *обожению* – а это так (Ин. 3;16), – то нетрудно догадаться, что это значит, если «Бог есть Любовь». Никто не может отнять у человека *Любви* Творца к собственному творению. Об этом пишет апостол Павел: «... уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви *Божией* во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8;38-39). Это настоящий гимн *Любви*, вышедший из *сотворенных уст*, с избытком напоенных благодатью Святого Духа. Любовь Бога к миру настолько сильна, что от века Единосущное Творцу Слово предуготовилось к невинной жертве Любви человеку, так легко *отказывающемуся* от Нее и от понимания Ее всепронизывающей красоты.

Мотивом всех величайших творений человеческого гения является *Любовь*. Благодаря Ей, вездесущей *Любви*, вдохновлявшей и

²Митр. Московский Филарет (Дроздов). Слова и речи Т. 1. М., 1873. С. 90.

вдохновляющей художников слова, музыки, кисти, мы можем хоть на немного встрепенуться от беспробудного сна житейских печений. Пусть это и не совсем то, что мы видим в абсолютно истинных православных догматах христианства, – это, тем не менее, прекрасно. Если произведения истинного искусства и несовершенны по сравнению с тем, что явит Красота в жизни будущего века, то виною этому наше несовершенство.

Например, почти все – пошлые, в основной своей массе – либретто, предлагавшиеся гениям мировой музыки для написания опер, совершенно не соответствовали уровню таланта композиторов. Музыка, непрестанно звучащая в их сердцах, с избытком покрывала крайнюю убогость литературно-драматургических «изысков». В музыке Верди, Доницетти, Беллини и других оперных столпов открываются вещи, совершенно не сопоставимые с теми словами, которые распевают вокалисты. Великие Мария Каллас, Рената Тебальди, Джоан Сазерленд, Елена Образцова на каждом спектакле заставлявшие плакать от восхищения их талантом и музыкой, которую они исполняли, в один голос *говорят* о том, что вся музыка написана о Любви в самом чистом и высшем смысле этого слова, и каждый чувствует в ней Ее настолько, насколько ему это доступно. Когда из искусства исчезает понятие о любви, то оно перестает им быть и превращается в гнусный суррогат под названием «поп-культура». Если весь мир дышит Любовью, то уж все, что относится к творчеству, – безусловно. Когда у фантастически талантливой актрисы Фаины Раневской однажды спросили, почему она плохо отзывается о современном ей театре, ответ был таким: «Из театра исчез трепет». Раневская сожалела об утрате тепла и любви, которые приносились на сцену выдающей плеядой мхатовцев – единственной в мире театральной труппы, чье искусство, по свидетельству современников, было примером чистоты и искренности.

Апостол Павел говорит, что «язычники имеют дело закона, написанное у них в сердцах, о чем свидетельствуют их совесть и мысли...» (Рим. 2;14). Любовь Божия явилась и проконстатировала закон еще на Синае (Исх. 19), по-матерински предостерегла немощное творение, рассказала о том, что мир сотворен так, а не иначе, и что не стоит «лукаво мудрствовать», стараясь переделать

его по-своему. Первым исполнителем Своего закона является Сам Бог, иначе Он перестал бы быть Им (Иак. 1;17). Все Его создание благо, ибо сотворено по закону любви (Быт. 1;31). Мы видим это, потому что видим, что мир, созданный Богом-Любовью, прекрасен. Никто, даже самый закоренелый богопротивник, оспаривать это никогда не будет. Еще прекраснее любвеподобное творение – человек, когда он по собственной воле соединяется с Творцом, насколько это возможно. У каждого из нас разные личностные данные, каждый из нас – ярчайшая индивидуальность, и это также прекрасно. Апостол так и пишет в послании к коринфянам: «иная слава солнцу, и иная слава луне, иная звезд; и звезда от звезды разнится во славе. Так и при воскресении мертвых» (1 Кор. 15;41,42). Даже в будущей жизни все то благо, что заложено в нас, в каждом по-разному, обязательно сохранится, наши личности ни в коем случае не будут стертые; мы призваны просиять Божией Любовью в соответствии со всей нашей неповторимостью (Мф. 13;43).

Нельзя сомневаться в том, что Предвечная Любовь, Идеал, к которому стремится все *мироздание*, блага и освещает всех без исключения. Необходимо совершенно четко усвоить себе, что каждый из нас является причастником Ее света от рождения, ибо тело мы принимаем от родителей, а душу – непосредственно от Бога (Быт. 2;7). Человеку, ясно представляющему это, никогда не *придет* в голову не любить подобное ему создание, даже если оно впало в крайнее богоотступление. Бесспорно, что каждый богоотступник, хотя и коснеет в своем жизненном кредо, все же является носителем образа божественной правды, света, силы и любви, как бы он, несчастный, ни хулил и ни поносил их. Именно такое свое создание, в каждом случае способное к покаянию и осмыслению своего нелепого положения, и пришла спасти Премудрая Любовь, сказав при этом: «Не здоровые имеют нужду во врачех, но больные... Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9;12-13). Здесь необходимо привести и следующие слова Спасителя: «Заповедь новую даю вам, да любите, друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы *да* любите друг друга. *По тому* узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между *собою*» (Ин. 13;34-35).

Все в нашем обществе по замыслу Бога должно быть основано на любви его членов *друг к другу*. В сплошь *неправославной* или

даже псевдохристианской (чего уж греха таить!) западной классической музыкальной культуре, вопреки всему (так же, как и в христианстве – все «вопреки всему») есть совершенно богооткровенные образцы красоты и гармонии, которые никак не могли быть сотворены кем-либо, оставленным или обделенным Любовью. Да, удивительное рядом. Не перестаешь удивляться «Нищенке – Любви», о которой сказано выше. И Ее, Подательницу всей этой красоты, которая призвана, по избитой фразе гения, «спасти мир», умудряются отвергать! Вот уж, действительно, самое страшное в этой жизни – это лишиться элементарного рассудка. Ненапрасно существует народная сентенция: «Когда Бог наказывает – он лишает ума». Итак, Господь Бог – Творец и Любовь – нисходит до каждого и любит всех без исключения. Идея *обожения* человека, заключающаяся в уподоблении Богу, именно в этом и является солью христианства. Об этом и говорил апостол Павел в вышеприведенной цитате (Рим 2;14). Закон, написанный в нашем сердце, адекватен Божией Любви – Первой Исполнительнице его. В земной жизни и жизни вечной все подчиняется этому закону. У Любви есть совершенно естественная для Нее потребность: собрать воедино расколовшееся на мельчайшие частицы зеркало человечества, разрывающееся само в себе. По Ее предвечному замыслу, и это абсолютное благо для нас (не стоит в этом сомневаться), мы все едины. Христиане так и называют свою Церковь – Единое Тело Христово (Ефес. 4;4-6). Все условия, необходимые для этого единства, в ней созданы. Обязательно нужно *бить* в набат, стучать в сердца не членов Церкви, говоря о том, чего же они лишаются по элементарному неведению, ибо наше счастье – в единстве и Любви.

Кстати, именно здесь встает вопрос о несоизмеримом со всем другим в этом мире церковно-пастырском служении. Каждый живущий в наше страшное время священнослужитель просто обязан стать апостолом Любви, не закрывать свое лицо от Ее дивного сияния, не заграждать путь к Ней для других (Мф. 23;13). Жизненные примеры говорят сами за себя. Все представляют себе, что бывает, когда ребенок лишается матери. Это трагедия, даже если он совсем младенец и не понимает материнской любви. Сиротская тоска остается у каждого до конца его дней. Что же может *заставить* человека угасить в себе тоску по Божией Любви? Что же за-

ставляет его хлопать дверью своей души перед Ее вечным зовом? Полностью заставить это сделать не может никто. Опять вспомним апостола Павла: «никто» (Рим. 8;38-39). Сделать нас равнодушными к истине, выдавая себя за Любовь, определенно, кто-то может. Всем, так или иначе, известно, кто же это. Неслучайно древний отец лжи, сатана, носит имя Люцифер («светоносящий»). Он незаметно опутывает умы и сердца людей тончайшей паутиной сладкой лжи, выдавая себя за Бога, опьяняет нас с помощью грандиозной индустрии своих уловок, так нахально не скрываемой ныне в объединенном против истины мире. Сатана, говорят святые отцы, – обезьяна Бога, обезьяна Любви и более ничто³. Никогда гордая, непокорная тварь не сможет заменить человечеству доброй, смиренной и кроткой Матери, способной на крестную жертву за *Свое* дитя. Церковный пастырь должен стать нитью, связывающей пасомых духовных чад с истинной Любовью Божией, – вот суть истинного противления сатане, вот суть пастырского служения Церкви, ибо так легко по неопытности принять фосфорическое адово *свечение* за божественный огонь, когда глаза еще не знают последнего. Отцы Церкви, уже прошедшие путь познания Любви, объясняют нам в своих вдохновенных творениях признаки присутствия Ее в человеческом сердце. Прекрасно это делает великий Серафим Саровский: «Бог есть огонь, согревающий и разжигающий сердца и утробы. Итак, если мы ощущаем в сердцах своих хлад, который от *дьявола*, ибо *дьявол* хладен, то призовем Господа, и Он, пришед, согреет наше сердце совершенною любовью не только к Нему, но и к ближнему. И от лица теплоты изгонится хлад доброненавистника»⁴.

К надежде человека на то, что у него кто-то есть в этом мире, сводится вся земная радость. Никогда никому никто и ничто не заменит по-настоящему любящего человека. Любовь, как солнце, освещает наше временное земное пристанище. Любящая мать до смерти защищает свое дитя; двое всерьез влюбленных людей предпочитают умереть вместе, лишь бы не существовать друг без друга. «Знаю я и такого человека, – рассказывает св. Симеон Новый Богослов, – который, так сильно желая спасения братьев своих, что

³Л. И. Денисов «Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие мошей преп. Серафима Саровского чудотворца» М. – изд. Ступина, 1904, с. 420.

⁴Там же.

много раз с теплыми слезами умолял Бога, чтобы и они спасены были, или он вместе с ними предан был мукам.... Ибо так соединился с *ними* духовно, что и в Царство Небесное не желал внити, отделяясь от них»⁵. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за ближнего своего», – говорит нам Распятый Господь (Ин. 15;13). Если мать, отец, бабушка или кто-либо другой, кто был вместо них, осветили и освятили своей искренней любовью жизнь или хотя бы детство человека, то он не представляет себе спасения в вечности без них. Воспитанный в трепетной любви, простоте и правде, такой человек становится христианином, через Церковь Божию получает личное сознание в Боге. В этом случае совершенно естественно, закономерно и всегда *становятся* членами Церкви, и спасаются все те, благодаря кому он стал любвеобилен. Нестановящимся членами Церкви в церковном предании есть благочестивое утверждение, что по молитвам того, кто является истинным монахом, посвятившим себя «стяжанию Духа Божия в мире»⁶, причастниками вечной жизни становятся все его родные.

Добро и любовь, которые человек впитывает с молоком матери, возрастая в христианине с Божией помощью, сторицей простираются на его *родных*, озаряют и спасают их окончательно. В этом наглядно виден *промысл* Любви в нашем мире. Неужели что-то может быть выше радости и счастья, состоящих в осознании и надежде на то, что вы и любимая вами мама, бабушка, родные будут вечно вместе и никогда не разлучатся, и не будет *уже* места горю, слезам, разлуке, нищете и отчаянию, которые здесь мы испытываем опять же для нашего блага, для очищения от скверны греха? Осознание хотя бы такого будущего счастья уже делает ни в коем случае не возможным отказ от Подателя его – Бога. Несчастное, слепое человечество веками изо всех сил бьется над созданием эликсира бессмертия, т. к. умирать не хочет никто – это нормальное ощущение, но... тщетно. Почему же никто не хочет верить и знать, что смерти, как таковой, вообще нет: «Смерть! Где твое жало? Ад? Где твоя победа», «поглочена смерть победою» (1 Кор. 15;55); (Ос. 13;14); (1 Кор. 15;54); (Ис. 25;8); (Евр. 2;14)? Есть только *временное*, не свойственное нам по природе отделение души от тела, как следствие нашего же упорства и нежелания при-

⁵Цит. По В. Л. Лосский. Мистическое Богословие. «Богословские труды» № 8, 1972, стр. 112.

⁶Л. И. Денисов «Житие, подвиги, чудеса и пр.» Изд. Ступина, 1904, с. 301.

нять вечное счастье, Предвечную Любовь. Это упорство, так или иначе, и есть грех.

Самой лучшей иллюстрацией связи любвеподобного существа с Любовью-Творцом является любовь между праведной матерью и ее ребенком. Человеку свойственно любить своих детей больше себя самого, а если этого нет, то это – аномия. Творец Вселенной, никому не постижимый и невидимый, явился в мир и показал нам это. Христос не погнушался принять свою человеческую плоть от Простой Девушки, Пречистой Божией Матери, уже в Ее утробе приняв *всю* полноту человеческого естества в Свою Божественную Ипостась, как и сказано в вероопределении 4 Вселенского Собора Святой Церкви. Уже это – жертва любви, любви бесконечной! Можно только догадываться, какова же была простая, земная, человеческая любовь Божией Матери к Своему Младенцу. Слово, Пришедшее выполнить божественную миссию спасения людей, по Своему человечеству испытывало те же чувства к Своей Матери, какие свойственно испытывать и нам, грешным.

Легко представить себе следующее. Если Господь воспринял всю нашу природу (и сотворенную-то Им!), а нам, в свою очередь, необходимо любить людей, родивших нас, то совершенно ясно, как же Богочеловек может любить Свою Мать. Пример такой любви прост и воистину прекрасен. Пресвятая Божия Мать, уже прошедшая полный нечеловеческих скорбей путь (почему нечеловеческих? Очень просто: Она – Мать Распятого Бога), по церковному преданию, горячо молилась о скорейшей *встрече* со Своим Сыном, что естественно для всех земных матерей. Кстати, о земном пути Божией Матери в Священном Писании говорится немного, и это намеренно. Божественные апостолы, осиянные Святым Духом в День Пятидесятницы, не осмелились (!) написать хоть что-то по этому поводу, и не иначе, как по той простой причине, что жизнь и скорби Земной Девушки, родившей Своего Бога – Сына, обреченного на распятие, человеческими словами невыразимы. У Анны Ахматовой есть необыкновенно проникновенное и умное стихотворное изречение по этому поводу (м. пр., это один из шедевров русской поэзии XX века, вошедший в ее знаменитый «Реквием»):

Хор ангелов великий час восславил,
И небеса расплавились в огне
Отцу сказал: «Почто меня оставил?»
А матери: «О, не рыдай Мене».

Магдалина билась и рыдала,
Ученик любимый каменел,
А туда, где, молча, Мать стояла,
Так никто взглянуть и не посмел.

Неописуемо грешным языком то, что было во время Распятия с уже не юной Девой, получившей когда-то право называть Сыном и по-матерински любить Саму Любовь, добровольно пригвождающуюся на кресте. Для нас, православных, является загадкой, каким образом западные «святые» могли набраться, мягко говоря, дерзости сострадать Самому Христу, в то время, как апостолы, в смирении своем, предпочли умолчать даже о том, *что испытывала во время Страстей Господних Богоматерь*, а, впоследствии, удостоившись распятия на кресте, просили распнуть их головой вниз, чтобы не сметь подражать своему Спасителю.

В земном аспекте существования Церкви праздник Успения Богоматери является одним из самых грандиозных триумфов Любви на нашей планете. Творец всего мира пришел и препроводил душу Своей Матери на небо лично. Именно это отражено и в иконографии. Через три дня после погребения Богородицы один из апостолов, не успевший попрощаться с Ней, прибыл в Иудею и попросил отодвинуть камень, закрывающий вход в гробницу. Тело Пресвятой Девы не обнаружили, но затем Она явилась апостолам во всей славе и дала обещание: «Я буду с Вами до скончания века». *Факт*, что даже тело Божией Матери, *носившее* Ее Сына и питавшее Его молоком, руки и уста, ласкавшие Его в детстве, Господь не оставил на *истление*, говорит нам о предвечной глубине и несказанной красоте связи между родителями и детьми. Вот почему в древности Моисею дана была, в том числе, и пятая заповедь.

Если любимый своей матерью сын попросит у нее то, что, несомненно, будет являться для нее благом, то уж, будьте уверены, праведная женщина сделает все, пойдет на позорище и смерть для того, чтобы дать ему это. Тем паче, любящий свою мать праведный сын выполнит все, что просит его, так часто немощная, в старости, мать. Таков закон земной любви. Любому ясно, что так должно быть и бывает, пока еще светит солнце над этой Землей. Что же в таком случае сделает не просто праведный, а Всемогущий Сын для Своей Матери? Ответ однозначен – все! Вот почему мы говорим

в молитве к Существо, родившему Бога – «спаси нас!» Спасение – это высшее и единственно необходимое благо для человека, и если он искренне просит этого, то Смиренная и Кроткая и одновременно «Честнейшая Херувим и Славнейшая без сравнения Серафим» Дева, обнимающая весь мир Своей любовью, всегда посылает спасающую «десницу», опекая и вразумляя просящего на каждом шагу. Несомненно, Сын внемлет каждому слову Матери таким же образом, как и мы делаем все возможное, чтобы возвеселить своим усердием сердца наших матерей. Все стоит и укрепляется любовью. Православные молитвы к Божией Матери, данные нам в наследие святых отцов Церкви, блещут истиной и богодохновенностью. Одно осознание того, что кто-то, во всем равнозначный человеку (все-таки Божия Мать была зачата так же, как и все, как бы кто *ни* хотел исказить истину), является Матерью Бога, дает жаждущему единения с Ним величайшее молитвенное дерзновение и силу, не говоря уже о том избытке любви, которая посылается Богородицей нелицемерно и истинно уповающим на Ее заступничество. В молитвенных шедеврах Православной Церкви поется: «... Тя бо Едину Надежду имамы»⁷, «О Тебе радуется всякая тварь...»⁸ Еще бы, – «велико дерзновение Матернее ко благосердию Владыки»⁹.

Святой Иоанн Кронштадтский говорил: «Как дыхание необходимо для тела, и без дыхания человек не может жить, так без дыхания Духа Божия душа не может жить истинною жизнью. Что воздух для тела, то Дух Божий для души. Воздух – некоторое подобие Духа Божия. «Дух, идеже хошет, дышит» (Ин. 3;8)»¹⁰.

Находясь в нашем падшем, несовершенном состоянии, очень легко не понимать или недопонимать сущность Господней Любви. Нынешний человек очень часто способен затемнять для себя Ее образ, отворачиваться от Ее света, но никогда – напрочь изринуть его из души. Реальность существования ада и будущей огненной геенны обусловлены, как кажется, именно этим. Для осатанелого существа, добровольно отказывающегося любить, быть вместе с Любовью, находиться в свете, невозможно. У Иоанна Златоуста

⁷Из книги «Моя жизнь во Христе» св. пр. Иоанна Кронштадтского, М. «Воскресение», стр. 4.

⁸Там же.

⁹Там же.

¹⁰Там же.

есть, на первый взгляд, непонятная фраза: «Бог потому и благ, что создал геенну»¹¹. Дело в том, что для богоборца пребывание в раю было бы еще большей, чем адова, мукой. Ад – это место, где может укрыться от бесконечной Божией Любви тот, кто ненавидит Ее. Это является актом милосердия со стороны Бога, в полном смысле слова, неземным. Пресвятая Троица словно говорит: «Ты ненавидишь Меня, но Я люблю тебя все равно, и буду всегда любить – ты мое создание, я не могу иначе. Прости Меня за то, что я делаю тебе невыносимо больно Своим светом, прости за то, что заставляю тебя страдать – ты не выносишь его. Вот темное место, будь здесь, Я отведу от тебя свет Истины, пребывай во лжи, которую ты возлюбил больше Меня. Ты волен выбирать меньшее из двух зол для себя». Да, Божий свет, свет Правды для тех, кто не смог привыкнуть к нему и не выносит его, оказывается (подумать только!) врагом.

Аналогию можно провести такую. Мы знаем, что будет с человеком, несколько дней просидевшем в месте, лишенном света, если затем к его глазам поднести включенную автомобильную фару дальнего действия. Хотя он и знает, что свет необходим ему, он невольно отвернется от него и начнет ругать «благодетеля». Существо намеренно, годами лишаящее себя света Божия, который простирается на всех одинаково и «восходит над злыми и добрыми» (Мф. 5;45), все больше и больше становится не способным к восприятию его. Кто не работает Богу, кто не понуждает себя трудиться вместе с Его Любовью над *адаптацией* к божественной реальности будущего века в нынешнем (таком коротком!) промежутке времени, тот, совершенно закономерно, сам не захочет быть с Отцом Небесным в Его Царстве добра. При *рождении* все видят свет одинаково, но в силу нашей удобопреклонности *ко* греху, мы сами, по своей свободной воле, постепенно «выключаем» в себе Божий свет, не хотя совершенствоваться в добре и любви. В этом случае, и это также проявление безграничной до абсурда Любви Господней, путь у нас один – туда, где мучаются все добровольно отказавшиеся от Бога. Если наша любовь, хотя и не тождественная божественной, но сонаправленная ей по смыслу и величию, появ-

11

ляется и разрывается в нас, мы делаем в своей жизни такие же непонятные для мира абсурдные шаги. Ну не абсурд ли, скажите на милость, – тебя распинают, а ты благословляешь своих убийц; тебя бьют, а ты подставляешь свое тело так, чтобы тем, кто это делает, было удобнее, и говоришь: «Так мне, грешнику, и надо, а вас я все равно люблю»? Мир дожил до того, что настоящая *Любовь* во всей своей сути давным-давно стала абсурдна для нас. Мы не понимаем Ее, так же как давным-давно почти поголовно не видим в Евангелии его истинного смысла. Распинаемое Слово Божие, по собственной воле *на* время оставленное Своим же Божеством (Мк. 15; 34), по-человечески, а не по-божески, благословляло Своих убийц, говоря: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают». (Ин. 23;34), и не потому, что хотело покрасоваться на Кресте Своим бесконечным милосердием, а просто потому, что не переставало именно по-человечески их любить, наверняка, испытывая страх, что земля разверзнется под ногами изуверов. Преподобный Серафим Саровский после того, как его чуть не убили, сказал властям Саровского уезда, что если убийц накажут, то он навсегда уйдет оттуда, не для того, чтобы сделать пафосный жест, а просто потому что *Любовь*, с Которой он был соединен уже нераздельно, не могла поступить иначе – он любил своих истязателей и искренне не желал им зла. «Повинуйтесь не за страх, а за совесть» (Рим 13;5), – не об этом ли в том числе говорил апостол? Если человек спасается, то он постепенно сливается с *Любовью-Богом* и поступает не иначе, как так же, как поступил бы Христос. «Быть Христианином...» – это об этом.

Самое главное, что совершила *Любовь* на кресте, – это восстановление нашей природы – спасение, но не дивно ли вместе с этим и то, что Христос показал, что же такое истинная человеческая любовь. Каждый истинный Христианин говорит: «Делайте со мной, что хотите, вот вам моя душа, возлюбленные братья и сестры, гуляйте по ней, топчите ее, распинайте ее – я вас люблю, молюсь за вас и никогда ни в этой жизни, ни в будущей не перестану, ибо Бог, теперь живущий во мне, не может иначе».

Светящаяся Своим невыносимым для грешников светом, истинная *Любовь* невыносима для мира сего. Вот почему Христос и его истинные последователи *умирали* в страшных мучениях. Распина-

ли, варили в котлах с кипящей смолой, отдавали на растерзание голодным львам, «причащали» жидким свинцом, четвертовали, жгли заживо не именно самих людей – христиан, а Любовь, которая жила в них благодаря тому, что они отворили Ей двери своих сердец, и *Которая*, совершенно естественно, во все времена была, есть и будет *ненавистна* всем, кто не хочет любить. Иронизируя, можно привести пример: если вас будут заставлять несколько лет подряд пить одно и то же горькое лекарство, в полезности которого вы сомневаетесь, то, наверняка, вы возненавидите и начнете страшные гонения на медсестру, которая вас поит им, вплоть до рукоприкладства. В этом смысле гонителей христианства «понять» можно – оно мешает им «жить» спокойно. А *Любовь*, если и горькое для некоторых лекарство, то только потому, что не знаем и не хотим знать, что это – эликсир бессмертия, определенно *лучшее* из всех лекарств. Серафим Саровский так и говорил: «... *Ах*, если бы ты знал..., какая радость, какая сладость ожидает душу праведного на небе, ты решился бы во временной жизни все скорби переносить с благодарением. Если бы эта самая *келія* была полна червей, и они бы всю жизнь ели нашу плоть, то и тогда надо бы на это со всяким желанием согласиться, чтобы только не лишиться той небесной радости»¹². Вся суть нашей веры заключается в том, чтобы увидеть красоту истинной Любви и верить в Ее существование и вечность. Это здесь Она – убогая, всеми попираемая нищенка, но в Царствии Своем Она – все. Кто не принял здесь эту Нищенку, Которая пока не ослепляет глаз своим блистанием, тот никогда не примет за гробом Ее бушующий царственный огонь, разжигающий душу, дающий вечное блаженство всем, кто действительно жаждет этого.

«Наше дело, – говорил святой Иоанн Кронштадтский, – терпеть, молиться, смиряться, любить», и еще: «Любовь стремится усладить любимого и ничем для него не дорожить». Все считай за сор и гной – всякую сладость; ничего земного не люби и ничего земного не жалея для человека и ни из-за чего не питай к нему вражды. «*Блаженни милостивии, яко тии помиловани будут*» (Мф. 5;7). «Кто же будет убежать от милости Божией»¹³. И все же

¹²«Святой прп. Серафим Саровский чудотворец» М. «Р. С.», Московская Патриархия. 1990, с. 28-29.

¹³Из книги «Моя жизнь во Христе» св. прав. Иоанна Кронштадтского. М. Воскресение, стр. 4.

Любовь есть среди нас. Вопреки «развитию» человеческого рода, вопреки мировому прогрессу (по мнению слепцов-социологов, мы все еще идем вперед) появляются на земле «выродки», способные на это Чувство. Это они оплакивают род наш, всем своим видом вызывая раздражение и отвращение у самодовольных, считающих себя наиболее благополучнейшими людьми, вальяжных чинуш, не терпящих жалости к себе. О таких очень хорошо написано у А. де Сент-Экзюпери: «Я знаю одну планету, там живет такой господин с багровым лицом. Он за всю жизнь ни разу не понюхал цветка. Ни разу не поглядел на звезду. Он никогда никого не любил. И никогда ничего не делал. Он занят только одним: он складывает цифры. И с утра до ночи твердит только одно: «Я человек серьезный, я человек серьезный». И прямо раздувается от гордости. А на самом деле он не человек. Он гриб»¹⁴.

Единственное земное счастье для христианина состоит в любви к ближнему, каков бы он ни был – это тоже относится к «соли» христианства. «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И зажегши свечу, не ставят ее под *студом*, но на подсвечнике и светит *всем* в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5;14-16). Да, это счастье – чувствовать, что в тебе есть истинный свет, хотя бы он был и не нужен никому. Это и есть предвкушение обожествленного духовного вседовольства, не омрачаемого никем и ничем. Оно ждет христиан в вечности.

Апостол *говорит*: «Кто любит брата своего, тот познал Бога и видел Его» (1 Ин. 4;7-8). С детства все знают чудесный мультфильм «Крошка-енот», волею судеб абсолютно верный с точки зрения христианства. Герой сказки сначала пугается своего случайно увиденного отражения в воде: ему кажется, что там кто-то другой – хмурый и злой. Мать мудро советует ему пойти и улыбнуться *тому*, кто в речке. В конце фильма звучит потрясающе назидательная детская песенка, где есть такие слова:

«Поделись улыбкою своей,
и она к тебе не раз еще вернется».
«С голубого ручейка начинается река,
ну а дружба начинается с улыбки».

¹⁴ Антуан де Сент-Экзюпери «Планета людей. Маленький принц», 1976.

Вообще, христианство начинает быть заметным в серости наших будней только после того, как кто-нибудь, пересилив свою закоренелость в слепой гордости, выдающей себя за то, что ныне именуется «гуманизмом», заставляет себя жертвенно любить своего брата по человечеству. Человек находится в постоянной зависимости от общества – это один из признаков нашего всеобщего единства в Боге. В психическом отношении каждый из нас имеет свой, только ему присущий, нрав, характер. Тем не менее, мы зеркало друг друга. Люди чувствуют искреннюю, неподдельную любовь даже во взгляде. Истинно верующие в Бога всегда помнят, что тот, кто рядом с ними, такой же образ Божий, как и они сами. Даже простая встречная *добрая* улыбка искренне *любящего* людей человека всегда вызывает такую же улыбку и тепло у всех, кто с ним рядом, и мир сразу становится чуточку чище и лучше. «Так пускай повсюду на земле, словно лампочки, включаются улыбки» добра, сострадания, терпения друг к другу! Это сможет послужить началом оздоровительного покаянного процесса в общечеловеческом теле, и из «голубого ручейка» самой элементарной теплоты к ближнему, как проявления жертвенности, а не как проявления искания похвалы, без которой не может наша тщеславность, выльется огромная река любви и красоты, которая хотя бы нанемного оттянет все же неминуемую кончину видимого мира и приведет его к осознанию реальности вечной жизни с Богом.

Итак, истинная любовь жертвенна. Это один из главнейших смысловых акцентов христианского вероучения. Жертвенность в любви к своему брату – это этическое кредо христианина, смысл его жизни в Боге и по Богу. У по-настоящему любящего человека появляется потребность отдать свою жизнь в жертву за других. Вся лучшая часть человечества если *погибала*, то погибала именно так. Это им *стоят* памятники, иронией судьбы, помеченные алыми оккультными символами. Если есть Любовь, то все равно, под *каким* знаменем или знаком отдавать жизнь за свою мать, сестру, друга, любимую Родину. Совершать такие поступки, какие совершили Зоя Космодемьянская, Александр Матросов, Николай Гастелло и другие герои, можно только когда в жилах течет кровь, генетически сформировавшаяся в поколениях людей, вольно или невольно слышавших истинное учение о Любви, которое может дать только христианская православная Церковь, уже 1000 лет

освящающая нашу землю. В богословии есть понятие «родовой грех», когда человек в зависимости от того, как жили его предки, усваивает себе при рождении ту или иную степень возможности согрешать. Таким же образом можно говорить и о наследственной потребности любить людей. Не стоит приводить генеалогии героев советского периода нашей истории – для каждого верующего русского человека является несомненным, что в подавляющей своей массе это были православные христиане в нескольких поколениях. Не имеет значения то, что они выросли, воспитались в период воинствующего атеизма – вера в Любовь жила в их крови, поэтому *беспочвенен* вопрос, откуда в сталинской «империи лжи» во время великой народной войны за любимую Родину начался такой невероятный для уже *вымирающей духовно человеческой расы* XX столетия массовый героизм. Весь сонм наших героев последних лет есть генетически сформировавшееся поколение поклонников истинной Любви, христиан, ибо только они в трудную минуту могли ответить на Ее зов, протянуть Ей руку и в величайшей простоте отдать жизнь во имя спасения всего мира от фашистской чумы, которая, в свою очередь, могла возникнуть только на Западе, где нет христианской генетической почвы, т.к. там, где нет нормальной Церкви, нет и христианства. Когда Зою Космодемьянскую после страшных истязаний привели к виселице, она в свой предсмертный час громко, с гордостью за свой народ сказала: «Нас 250 миллионов – всех не перевешаете!». Ее устами эти слова были сказаны самой Любовью, уверенной в преданности принадлежащих Ей сердец.

Почему мы все словно спим? Почему забыли или не понимаем, не хотим понять, что такая Любовь – это несказанное счастье? Лавина лжи, в которой запуталось все человечество, в основании своем имеет богоотступническую идею о подмене истинной любви суррогатом чувственности. Некоторые люди, отчаявшись найти свою чувственную «любовь» (что, несомненно, по Божию промыслу и во благо), начинают говорить, что любви на земле нет вообще. Другие люди страдают от невзаимности в обретенной-таки все той же чувственной «любви», а точнее сказать, страсти («страсть» и «страдание» – слова однокоренные), озлобляются до такой степени, что лишают жизни не проявляющий взаимности предмет их пристрастия, а иногда и себя *вместе* с ним, говоря при

этом, что любовь на земле есть, а сделали они это, потому что любят так сильно. Самое страшное во втором случае то, что почти все человечество рукоплещет этим, к сожалению, нередким фактам, само того не замечая. Эти страшные вещи ассоциируются с некой романтикой. «Канонизация» подобных событий *совершалась* и до сих пор совершается в многочисленных пьесах, романах, фильмах, написанных и снятых на подобный сюжет. Примеров тьма: искажение подобной романтики, невозможной в будничной жизни обывателей, заставляет их делать ее плодом своего воображения. Именно благодаря этому в искусстве возникают большие и маленькие, гениальные и бездарные произведения о такой «любви». Молодой цыган, из ревности убивающий доведшую его до иступления своим флиртом красавицу-цыганку и себя вместе с ней, могущественный мавр, поступающий также с собой и своей царственной женой.... Ведь это своеобразные герои языческого человечества, и если Шекспир все же видел в своем «Отелло» страшную трагедию, то современные драматурги и режиссеры лишь кухонно смакуют древний сюжет с целью пощекотать нервы публики, заставить ее плакать не от печали по поводу того, что такое с нами случается, не оттого, что просто жаль этих несчастных, а оттого, что в жизни это происходит довольно редко. «Вот это любовь!» – восклицают со слезами на глазах молодые и старые, умные и глупые, добрые и злые. Да, есть за что «оплакивать», по слову Симеона Нового Богослова, «род человеческий»¹⁵.

Эти слова были сказаны святым отцом не для того, чтобы осудить нас всех вместе взятых, а для того, чтобы показать, как далеко мы находимся от истины, как далеко ушли мы от Любви Небесной в нашей попытке понять Ее своим грешным умом; и тот же отец написал следующее: «О, святая любовь! Когда бы нам получить отпущение ради тебя и сподобиться вкусить благ Владыки нашего, коих сладости без тебя никто не может опытом дознать.... Но кто тебя постиг, или кого ты постигла, о том не может быть никакого сомнения – успех его верен. Ибо ты – конец закона, ты, объемлющая меня, согревающая меня и воспламеняющая сердце мое к безмерному возлюблению Бога и братьев моих. Ты наставница пророков, сшественница Апостолов, сила мучеников, вдохновение отцов и учителей, совершенство всех святых и самого меня уготовление

¹⁵ «Божественные гимны», С. Посад. – 1917. – с. 272

к настоящему служению»¹⁶. Бесспорно, исповедующий такую любовь никогда не сможет не только убить из ревности, но даже просто ревность для него будет чувством непонятным и далеким.

Вообще, человек был создан для того, чтобы возделывать рай (Быт. 2;15). Что же это значит? Если Бог – Любовь, а рай, человек и все на свете создано именно Им и никем другим (Быт. 1), то совершенно резонно утверждать, что человечество, как вершина этого «всего» (Быт. 1;27), сотворено с одной целью: быть проводником, «стяжателем любви Святого Духа». По слову Серафима Саровского, это и есть цель христианской жизни¹⁷. Вообще-то, это должно быть целью жизни любого нормального человека, т. к. не делать этого все равно, что отказываться, например, от солнечных света и энергии. Стоило Адаму и Еве отказаться, словно бы «выключиться» из божественной сети, проводить токи Любви стало некому, а тот, кто должен быть проводником, остался без главной цели своего бытия, короче, не у дел. Именно поэтому проклят мир (Быт. 3;17), а вовсе не потому, что Бог такой злой.

Воскресение Христово дало нам возможность обрести потерянный рай, у каждого есть теперь право подключиться к источнику божественной Любви (Ин. 14;16), *заняться тем делом, необходимость занятия* которым является единственной причиной нашего появления на свет. Лучшее руководство к такому подключению содержится в опыте, вот уж 2000 лет накапливаемом Церковью. Это свидетельство людей, стяжавших благодать, что было очевидно:

Любовь, светившаяся в их душах и телах, как в светильниках, творила великие чудеса, воскрешала мертвых. *Этим людям не нужно было, чтобы их кто-то любил.* Для них было достаточно того, что они самозабвенно любили мир – всех добрых и злых, подобно самому Творцу. Их мы называем отцами Церкви. Они слыли в возлюбленном *ими* мире белыми воронами в полном смысле этого слова: все остальные были действительно черны в своей тьме неведения, и эта тьма вызывала страшнейшие *всплески* ненависти в людях, которым настоящая любовь просто не нужна.

¹⁶«Слово подвижническое», гл. 59, из Попова т. I, с. 300, 303. Цит. По В. Л. Лосскому «Мист. Богословие». – «Богословение труды», № 8. – 1972 г., стр. 111.

¹⁷«Святый пр. Серафим Саровский Чудотворец» М., «P.S.», Московская патриархия, 1990.

«Любовь, – говорит св. Григорий Нисский, – есть сама жизнь Божественной природы»¹⁸. Плод молитвы есть Божественная любовь, которая не что иное, как *благодать, стяжанная* нашим внутренним человеком. «Ибо любовь, – говорит Диадок, – не только движение души, но *также* и нетварный дар», «божественная сила, непрестанно воспаляющая душу и соединяющая ее с Богом действием Святого Духа».

Любовь – дар не от мира сего, ибо это имя Самого Бога. «*Поэтому*», – говорит святой Иоанн Лествичник, – она неизреченна». «Слово о Любви известно ангелам, но и тем по мере просвещения». «Ты уязвила душу мою, – продолжает он, – и не может стерпеть сердце мое пламени Твоего. *Итак*, воспевая Тебя, иду...». Молитва – это и есть та связь с Источником Любви, о которой говорилось выше. Правильная молитва – это искание дара Божия, «совершенствующего человеческую природу», пока она не проявится, по слову св. *Максима Исповедника*, «Божественной природой *посредством* благодати». Но искание человеком любви Божией, как своего Первообраза, без Которого жизнь, конечно же, в тягость, т. к. Любовь неотделима от жизни, всегда должно быть сознательным. Только *осознание* своего полного ничтожества без этой Любви приводит нас к отождествлению с Ней. Даже подвижническая, аскетическая жизнь без такого осознания не имеет никакой цены. Об этом говорят все святые отцы, например, авва Дорофей. Научиться такой сознательной жизни во имя Любви *можно только у христиан*. Св. *Максим Исповедник* написал гениальную по своей богооткровенности фразу: «Многие много написали о любви; а обрести ее *можно* у одних учеников Христовых; ибо одни они, имея Его, имели Истинную Любовь учителем любви, о которой сказано: «Если имею дар пророчества и знаю тайны все и все ведение, любви же не имею: никакой нет пользы мне» (1 Кор. 23;2-8). *Итак* стяжавший любовь, стяжал Самого Бога, понеже «*Бог* есть Любовь» (1 Ин. 4;16). Ему слова вовеки»¹⁹.

Как Само Существо Бога непостижимо в Своем простейшем триипостасном единстве, основанном на Любви, так и то, что соединяет три Лица Пресвятой Троицы, так же непостижимо для

¹⁸Цит. По В. Л. Лосскому «Мистическое богословие», «Богословские труды», № 8, 1972, стр. 111.

¹⁹Прп. М. Исповедник «О Любви» СПб, 1819

разума века сего. Можно сказать, что Сама Любовь едина в трех Лицах благодаря любви. И если Любовь – это единственное, благодаря чему существует наш дивный мир, и если Любовь – единственное, что ищет человек, прекраснейшее из созданий, в своей жизни, то что же можно думать о Ней Самой: *«присносущной, всеблагой, всеведущей, всеправедной, всемогущей, вездесущей, неизменяемой, вседовольной, всеблаженной»* Любви. Можно думать только одно: мы недостойны даже произнести Ее имя не только вслух, но и мысленно, и, если делаем это, то опять же, только по Ее совершенно не понятной для человеческого ума всеблагости. Чего-либо равного Ей в этом мире искать бесполезно, ибо таким образом может любить только Творец и Спаситель, ибо для того, чтобы любить так, и нужно быть Самою этою Любовью. Какое же счастье, единственное истинное счастье – быть призванным Ею в бесконечности следовать за Ней, постоянно, вечно совершенствоваться в Ней Самой!

Библиографический список

1. Преподобный Максим Исповедник «О Любви», Спб, 1819 г.
2. Митрополит Московский Филарет (Дроздов) «Слова и речи» т. 1, М., 1873.
3. Л. И. Денисов «Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие мощей преп. Серафима Саровского Чудотворца» М., изд. Ступина 1904, с. 420.
4. «Богословские труды», сборник восьмой, посвященный В. Лосскому, издание Московской Патриархии, М., 1972.
5. Антуан де Сент-Экзюпери «Планета людей. Маленький принц», 1976.
6. Анна Ахматова «Стихи и поэты», М., 1991 г.
7. «Моя жизнь во Христе» святого праведного Иоанна Кронштадтского, М., «Воскресение».
8. «Святой преподобный Серафим, Саровский чудотворец» М., «P.S.», «Московская Патриархия», 1990.

РАЗДЕЛ «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. ЛИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ»

Иеродиакон Андрей (Кукушкин)

Святитель Игнатий (Брянчанинов) как выдающийся просветитель и миротворец в истории народов Северного Кавказа

Вы есть свет мира. (Мф. 5:14)

В эпоху культурных изменений, которые усугубляют нестабильность во всех сферах жизни, необходимо и крайне важно обратить пристальное внимание на духовные ценности, которые в истории нашего отечества выполняли важную объединительную, синтезирующую функцию в жизни общества. Имя святителя Игнатия (Брянчанинова), епископа Ставропольского и Кавказского, вдохновенного учителя благочестия, сияет в летописях Церкви, а его опыт миссионерской работы на Северном Кавказе уникален и очень важен для понимания специфики данного региона. В современной России вопрос миротворческой деятельности на Северном Кавказе стоит достаточно остро. Закончились массированные боевые действия, регион постепенно возвращается к спокойной мирной жизни, которую, порой, крайне сложно организовать. С подобными трудностями столкнулись русские миссионеры на Кавказе в XIX в., и детальное изучение этого опыта является в данный момент одной из приоритетных задач Церкви.

Выдающийся ученый, подвижник, архипастырь, миротворец, человек высочайшей духовности и культуры, святитель Игнатий известен всему цивилизованному миру как талантливый администратор и ревностный хранитель православных традиций и куль-

туры, творец бессмертных духовных произведений. Им написаны ценнейшие богословские труды: «Отечник», «Аскетическое проповеди», «Слово о смерти», «Приношение современному монашеству» и многие другие, собранные в пять томов неоднократно переиздававшихся сочинений. «Все покоряло современников в будущем святителе: величественная внешность, благородство, особая одухотворенность, степенность и рассудительность. Он духовно окормлял свою многочисленную паству (до нас дошел целый том его переписки с духовными чадами), содействовал нравственному совершенству людей, искавших Бога, раскрывал красоту и величие Святого Православия. Многосторонняя опытность, особый дар смотреть на все духовно, глубокая пронизательность, постоянное и точное самонаблюдение сделали его весьма искусным в лечении духовных и душевных недугов» [1, 47].

7 октября 1857 г. архимандрит Игнатий был хиротонисан во епископа Кавказского и Черноморского для управления одной из новых и самых своеобразных, многонациональных и беспокойных епархий России. Это была Кавказская и Черноморская епархия с кафедрой в Ставрополе, основанная в 1843 году. Священноначалие надеялось, что, используя свой духовный опыт и большой авторитет, владыка Игнатий сможет направить епархиальную жизнь в спокойное созидательное русло.

В январе 1858 г. святитель прибыл в свой кафедральный город, и первыми его словами, произнесенными на ставропольской земле, были: «Мир граду сему» [2, 183]. Ими владыка Игнатий указывал на то, что прибыл на многострадальную кавказскую землю как миротворец, с желанием погасить пожар Кавказской войны. Святитель неустанно проповедовал Слово Божие среди коренных народов Кавказа, совершал объезды вверенной ему епархии, размышлял о духовно-нравственном состоянии жителей края, об особенностях миссионерской работы. Под неустанным его вниманием находилась и жизнь епархиального духовенства. Архипастырь в первую очередь заботился о повышении уровня образованности пастырей Церкви. В то же время он имел попечение об улучшении быта духовенства, регулярно совершал богослужения, произнося написанное им «Поучение к простому народу при посещении епархии» [3, 239].

Продолжалась Кавказская война, благодатная земля обагралась людской кровью, отовсюду слышались плач и стон. Многонациональный и разноверный состав местного населения был причиной возникновения различных конфликтов, решать которые пришлось святителю. Кроме внутренних врагов, старообрядчества и сектантства, Кавказская церковь вынуждена была отражать натиск нового воинствующего течения ислама, так называемого мюридизма. Он довел до крайних пределов религиозную нетерпимость горцев, выраженную в идее газавата – священной войны против христиан. Упорная многолетняя борьба с мюридизмом велась на Северном Кавказе не только с помощью военных сил; важно было еще и духовными средствами парировать фанатичную пропаганду ислама среди осетинского христианского населения. Святитель Игнатий прекрасно это понимал, для чего заботился о мирном межконфессиональном диалоге. Важнейшую свою задачу он видел в апостольском служении пастве, в восстановлении мира на огнедышащем Кавказе, в укреплении и расширении здесь Святого Православия.

Владыка Игнатий особо радел и об устройении богослужения и о доверительных взаимоотношениях духовенства и мирян. Несмотря на военные действия, реальную опасность попасть в заложники или быть убитым, владыка совершал объезды епархии, пределами которой были берега Черного, Азовского и Каспийского морей, снежные вершины главного Кавказского хребта и дальние сухие калмыцкие степи. Ставропольская духовная семинария переживает теперь период расцвета, ибо святитель Игнатий понимал значение этого светоча духовного просвещения для дела Святого Православия на Кавказе, и вкладывал в это все свои силы. «В характере духовенства Кавказского – как пишет Преосвященный Игнатий – заметны особенное радушие, странноприимство, откровенность. Последняя черта особенно поразительна для лица нового в крае. Между священников много отличного достоинства людей. Опыт показывает, что со времени вступления в поприще деятельности церковной нового поколения, вообще все духовенство постепенно изменяется, возвышается, облагораживается...» [4, 242].

Святитель привел в порядок органы епархиального управления, построил новый архиерейский дом, устроил прекрасный архие-

рейский хор, перевел семинарию в новое, лучшее здание и внимательно следил за ее внутренней жизнью, добился повышения окладов духовенству епархии, ввел торжественное богослужение и неустанно проповедовал. Владыка Игнатий много общался с простым народом, разъясняя каждому пришедшему его вопросы и недоумения, т.е. был пастырем добрым, «подавая пример стаду» (1 Пет. 5:3), чтобы, по слову апостола, «спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22).

Помимо казаков и горцев в епархии пресвященного Игнатия было много армян. И о них святитель имел попечение, поскольку понимал важность и нужность развития добрососедских отношений и христианского диалога. Вот как он объяснял это: «... в армянах заметно непритворное, сердечное влечение сблизиться с православными, с русскими, обстоятельство это имеет, по мнению моему, особенную важность, оно важно не только в религиозном отношении, но и в государственном... Если бы Провидение благоволило, чтобы армяне соединились с Православной Церковью, для чего нужно единственно объяснение недоумений с обеих сторон, то государственная польза их в здешнем крае была бы неисчислима. Будучи хорошими работниками, торговцами, они прекрасно знают татарский язык (общеупотребительный между горцами), они могли бы быть превосходными миссионерами, имея к исполнению этих обязанностей врожденные способности» [5, 269]. Святитель Игнатий понимал необходимость проповеди коренному населению Кавказа на понятном им языке. По его мнению, познание кавказских языков (татарского, осетинского и др.) дало бы священникам возможность буквально исполнять завещание, данное Господом: «шедше научите вся языки» (Мф. 28:19). И собственной жизнью и неустанными трудами святитель являл красноречивый пример талантливого проповедника и миссионера.

Недолго – менее четырех лет – управлял преосвященный Игнатий Кавказской епархией, но это время совпало со многими важными событиями в жизни Кавказа. В августе 1859 г. был пленен имам Шамиль. В 1861 г. началось заселение закубанского края. Кавказ, где русские селились еще со времен Киевской Руси (Тмутараканское княжество), прочно стал в эти годы неотъемлемой частью великой Империи Третьего Рима.

Распространяя христианскую веру, основанную на Евангельской любви к Богу и ближнему, православная миссия на Кавказе при святителе Игнатии выполняла двуединую функцию: с одной стороны, преображала каждого человека, объединяя людей в евхаристические общины и приходы, где, посредством проповеди священников, народ научался истинам веры, воцерковлялся, прибегая к благодатным Таинствам Святой Церкви; а с другой стороны, эта работа содействовала упрочнению Российского государственного влияния на вновь освоенные территории. Христово учение несло горцам Северного Кавказа пронизанные гуманизмом высокие моральные принципы, смягчение нравов, уничтожение диких пережитков кровомщения, многоженства, просвещение, развитие письменности, зарождение национальной культуры и духовности. Благодаря самоотверженным трудам русских миссионеров, к концу XIX в. православие расцвело на Северном Кавказе во всей его полноте: внутренняя жизнь Церкви была налажена, миссионерство приносило обильные плоды.

Церковь объединяет людей вне зависимости от их этнической принадлежности. Еще апостол Павел сказал, что в Церкви христианской нет «ни эллина, ни иудея,.. варвара, скифа,.. но все и во всем Христос (Кол. 3:11). Церковь – это та реальность, которая помогает преодолевать все национальные противоречия. В современном мире, когда националистическая вражда и межрелигиозная нетерпимость возрастают с каждым днем, каждому православному человеку будет полезно изучить опыт миролюбивой проповеди святителя Игнатия (Брянчанинова) на Северном Кавказе в XIX в.

Задача Церкви всегда, во все века заключалась в том, чтобы примирять людей. Церковь никогда никому не отдает предпочтения, в том числе и одному народу над другим: она никогда не скажет, что русские лучше, чем грузины или что осетины лучше, чем чеченцы, потому что для Христа все равны, и для Церкви все должны быть равны. Она является духовной Матерью для людей самых разных национальностей, самого разного социального положения, самых разных возрастов. Именно эти принципы воплощал в жизнь святитель Игнатий (Брянчанинов), так много потрудившийся на ниве просвещения народов Северного Кавказа. «Интерес к личности и бессмертным творениям епископа Игнатия не угасает и в наши

дни. Святитель Игнатий Брянчанинов является лучшим духовным руководителем, лучшим примером того, как в жизненном водовороте человек может сохранить верность Христу, возгревая постоянно в сердце своем огонь любви и преданности Богу, Церкви и Отчизне» [6, 51].

Библиографический список

1. Слово митрополита Ставропольского и Владикавказского Гедео на открытии I Международных Свято-Игнатиевских чтений. // ЖМП № 6,1999.
2. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. IV. Речь, произнесенная по прибытии к Епархии в Ставропольском кафедральном соборе, 5 января 1858 года. М., 2002.
3. Полное собрание творений Святителя Игнатия Брянчанинова. Т. IV. М., 2002.
4. Полное жизнеописание Святителя Игнатия Кавказского. Москва. 2002.
5. Там же.
6. См. сноску №1.

Иерей Димитрий Сташкевич

**Митрополит Иоанн (Вендланд)
в свете современной
богословской
и церковно-исторической
науки**

Митрополит Ярославский и Ростовский Иоанн (Вендланд) (1909 – 1989) представляет собой крайне незаурядную, многогранную и всесторонне образованную личность.

Его биография являет образец пастырского и архипастырского служения в сложнейшие для Церкви годы. В его жизни было все: от блестящей научной карьеры и фундаментальных научных трудов до тайного монашеского пострига, от сложнейшей дипломатической деятельности и переговоров с богоборческими властями до увлечения живописью и акварелью.

Митрополит Иоанн должен быть интересен не только историкам Церкви, не только исследователю советского периода истории Русской Православной Церкви, но и ученому-геологу, богослову, проповеднику, пастырю, христианину и светскому человеку, интересующемуся религиозными вопросами.

В самых общих чертах рассмотрим биографию митрополита Иоанна.

Константин Николаевич Вендланд родился под звон церковных колоколов в честь новолетия 14 января 1909 года. В 1930 году будущий архипастырь закончил геологический факультет Ленинградского горного института, и впереди его ждала блестящая научная карьера. Однако духовные искания одного из виднейших ученых-геологов того времени привели его к мысли о монашестве и священстве. Под духовным руководством митрополита Гурия

(Егорова) происходит духовное становление и развитие Константина Вендланда. В скором времени молодой ученый тайно принимает монашеский постриг и священный сан, при этом не отказываясь от научной работы. Более того, именно в это время тайный иеромонах Иоанн защищает кандидатскую диссертацию и активно занимается преподавательской деятельностью.

После Великой Отечественной войны начинается период открытого служения иеромонаха Иоанна. Он выходит из церковного подполья и с 1945 года открыто совершает богослужения как сверхштатный священник Успенского кафедрального собора в Ташкенте.

В течение 1957/1958 учебного года он был ректором Киевской духовной семинарии. В 1958 году назначен представителем Русской Православной Церкви при Патриархе Антиохийском. В дальнейшем в течение десяти лет занимался церковно-дипломатической деятельностью.

28 декабря 1958 года хиротонисан во епископа Подольского. 30 июня 1960 года назначен епископом Среднеевропейским, Экзархом Московской Патриархии в Средней Европе. 22 августа 1961 года возведен в сан архиепископа.

16 июня 1962 года назначен архиепископом Алеутским и Североамериканским, Экзархом Северной и Южной Америки.

С 22 февраля 1963 года – архиепископ Нью-Йоркский и Алеутский; 3 августа 1963 года возведен в сан митрополита.

7 октября 1967 года назначен митрополитом Ярославским и Ростовским. В ноябре 1970 года временно управлял Владимирской епархией. 26 декабря 1984 года, согласно прошению, уволен на покой, жил в Ярославле.

Однако биография владыки Иоанна – это не только сухие цифры статистики и сведения о занимаемых им кафедрах. Жизненный путь митрополита – это и большое количество богословских трудов. Благодаря фундаментальному естественнонаучному образованию владыка смог рассмотреть проблему эволюции с точки зрения богослова. Этому вопросу посвящены две важнейшие работы святителя – «Библия и эволюция» и «Время и его проблемы в Библии (Размышления православного архиерея)».

Особенно нужно подчеркнуть, что эти труды были написаны в те времена, когда теория эволюции использовалась с целью пропаганды атеизма, и требовалась особая смелость и фундаментальный ум для того, чтобы создать подобные труды.

Помимо всего прочего, осмысление владыкой Иоанном проблемы эволюции, соотношения науки и религии, знания и веры во многом превосходят аналогичные разработки католических теологов. Оригинальным является отношение владыки Иоанна к христианскому эволюционизму католического теолога Пьера Тейяра де Шардена. При внимательном исследовании данного вопроса мы приходим к мысли о существовании оригинальной православной традиции, отличной от католической.

И при всей этой уникальности личности и богословского наследия владыки, мы, к величайшему сожалению, сталкиваемся с проблемой недостаточной изученности его наследия.

Перед нашим взглядом исследователя находится сравнительно небольшое количество источников о жизни и служении владыки. Поскольку в центре нашего научного интереса находится ярославский период служения митрополита, то мы обратились к данным ярославских архивов и библиотек. Ярославская областная универсальная научная библиотека им. Н. А. Некрасова содержит в своих фондах несколько изданий трудов владыки Иоанна, таких как «Краткое пояснение божественной литургии православной церкви»¹, «Молитва за усопших»², «Христианское единство ... в вероучении и жизни РПЦ»³, «Библия и эволюция»⁴ и другие работы.

Помимо этого нами было обнаружено 13 архивных документов в Государственном Архиве Ярославской области.

В церковно-исторической литературе личность митрополита Иоанна (Вендланда) либо незаслуженно обойдена стороной, либо ей уделено крайне мало места. Лишь в работах некоторых ярославских краеведов мы встречаемся с упоминаниями владыки в контексте истории Ярославской епархии.

¹Иоанн (Вендланд К.), архиепископ. Краткое пояснение божественной литургии православной церкви. – Голос православия. Берлин, 1960, № 1 [Текст] / ЯОБ им. Н.А. Некрасова

²Иоанн (Вендланд К.), архиепископ. Молитва за усопших. – Голос православия, Берлин, 1962, № 1 / ЯОБ им. Н.А. Некрасова

³Иоанн (Вендланд) митрополит. Христианское единство ... в вероучении и жизни РПЦ [Текст] // Голос Православия. 1961, № 2.

⁴Иоанн (Вендланд К.Н.), митрополит. Библия и эволюция. [Текст] – Ярославль: «Диа-пресс», 1998.

Данные источники позволяют нам воссоздать картину ярославского периода служения святителя. Однако в целом мы сталкиваемся с неизученностью очень многих аспектов наследия владыки Иоанна. Рассмотрим их более подробно.

Во-первых, до сих пор не дан богословский анализ работ владыки в области соотношения христианской антропологии и теории эволюции. Как уже было сказано выше, работы владыки Иоанна в данной сфере могут не только составить конкуренцию, но и превзойти аналогичные исследования католического теолога Пьера Тейяра де Шардена.

Во-вторых, существенный интерес для православного богословия представляют проповеди владыки Иоанна. Сочетая в себе широчайшие светские познания и глубокую религиозность, владыка очень многие свои мысли выражал в проповедях. Изучение проповедей владыки способствовало бы как развитию современной гомилетики, так и могло бы внести вклад в изучение истории проповедничества.

В-третьих, изучение наследия владыки способствовало бы более глубокому и подробному изучению истории Церкви и Ярославской епархии в частности, а также внесло бы вклад в развитие светского краеведения.

Таким образом, исследование жизни и наследия владыки Иоанна (Вендланда) открывает широкие перспективы для развития православного богословия и истории Церкви.

Литература:

1. Иоанн (Вендланд К.), архиепископ. Краткое пояснение божественной литургии православной церкви. – Голос православия. Берлин, 1960, №1 [Текст] / ЯОБ им. Н.А. Некрасова.
2. Иоанн (Вендланд К.), архиепископ. Молитва за усопших. – Голос православия, Берлин, 1962, №1 / ЯОБ им. Н.А. Некрасова.
3. Иоанн (Вендланд), митрополит. Христианское единство... в вероучении и жизни РПЦ [Текст] // Голос Православия. 1961, №2.
4. Иоанн (Вендланд К.Н.), митрополит. Библия и эволюция. [Текст] – Ярославль: «Диа-пресс», 1998.

Протоиерей Дионисий Растопчин

Протоиерей Родион Путятин (1806-1869)

*Когда мы говорим, что имя такого человека
в таком-то месте прославляется, то значит,
знают его, говорят о нем,
в честь его делают что-нибудь...*

[Дневник прот.

Родиона Путятина. 10.7.1854]

«Духовенство дало народу исключительно даровитых, неутомимых работников на всех поприщах народного творчества»[4]. Так, настоятели Рыбинского Спасо-Преображенского собора «явились авторами первых книг о Рыбинске, духовными писателями и просветителями. Протоиереев Матфея Гумилевского, Родиона Путятина, Иосифа Ширяева, Алексея Золотарева (и многих других – п. Д.) по праву можно считать представителями «богатырского сословия»¹ по силе духа, ума, доброй воли и подвижничеству. Не без их влияния набожными и глубоко православными людьми являлись рыбинские купцы, немало средств вложившие в создание храмов»[5].

Сегодня признается многими, что именно Православие сохранило и доносит до каждого высокое и необходимое знание, что именно Церковь Православная во все времена вселяла в людей веру и надежду, всегда выступала в поддержку государства Российского, всегда была активна в созидательной деятельности. Активными участниками и проповедниками православной жизни всегда оставались ее пастыри. Перед ними сегодня стоит особая задача – «научить народ не бояться быть верующим, открыто и

¹Так назвал впервые духовенство Алексей Золотарев, сын прот. Алексея Золотарева, в статье, написанной в сер. 1940-х годов «Богатырское сословие» \ \ «Литературное обозрение», 1992, № 2.

последовательно свидетельствовать о своей вере»². «Мы должны оставаться «светом миру» и «солью земли», дабы многие люди для Христа «без слов приобретаемы были», видя «чистое, богобоязненное житие»(1 Пет. 3,1-2)»³.

У нас есть множество примеров такого чистого и богобоязненного жития. Одним из них может послужить протоиерей Родион Путятин, преподаватель Ярославской Духовной Семинарии, проповедник в Ярославском Успенском соборе. При нем освящен в 1851 г. Рыбинский Спасо-Преображенский собор. Отец Родион «проповедовал в Рыбинске, но деятельность его стала известна всей России, слово его слышалось в самых отдаленных епархиях, где местные священники поучали народ чтением печатных поучений знаменитого народного проповедника» [6]. Его поучения читались и слушались полуграмотными крестьянами и представителями царской семьи. Их полное собрание издавалось 25 раз, не считая отдельных изданий. Его проповеди были переведены на болгарский и японский языки⁴.

Для потомков о. Родион остается примером подражания, образцом беззаветного служения Православной Церкви. Поучения его не потеряли своей значимости, они современны и актуальны и в XXI веке, ибо касаются извечных духовно-нравственных ценностей. Творчество о. Родиона возвращается читателю. В 1994 г. в Рыбинске проходила научная конференция, посвященная его жизни и творчеству (при участии рыбинского благочиния и МДА). В 2005, 2006 и 2010 гг. Рыбинское благочиние проводило Путятинские чтения. В 1998 г. переизданы «Поучения катехизические» (СПб., вступительная статья игумена Василия (Донец)), а в 2000 г. издан сборник «Проповедей» (М., «Благовест»), в который были включены 162 проповеди.

Отец Родион «родился, свет увидел, жить начал» [9.11.1855] 1/14 ноября 1806 г. [9,с.3], в селе Путятино Сапожковского уезда

²Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Освященном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви, 3-8 октября 2004г. \\ ЖМП.10.2004, с. 34

³Послание Освященного Архиерейского Собора ... \\ ЖМП.10.2004, с.10

⁴Признанием о. Родиона как известного духовного писателя являются публикации статей о нем в солидных изданиях. «Энциклопедический словарь» (изд. Брокгауза и Эфрона), «Русский биографический словарь» (под ред. А.Н. Половцева), «История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях», биографический словарь «Русские писатели – 1800-1917» (V том издан в 2005 г.), «Русский архив» Петра Бартенева. Рецензии на его поучения печатались в знаменитых «Отечественных записках» и в «Современнике». В 1994 г. студент 3 курса филологического факультета Ивановского ГУ Карамышев С.М. (в 2000 г. принял священнический сан) посвятил свою курсовую работу стилистическим особенностям проповедей о. Родиона. В 2006 г. защищена дипломная работа в МДА «Жизнь и пастырское служение протоиерея Родиона Путятина (по рукописному наследию)».

Рязанской губернии. Отец его, Тимофей Иванов, диакон церкви Воскресения Христова, был рукоположен во священника в тот же храм. Сын помнил его и день 17/30 мая ранней «кончины батюшки своего» [17.5.1854]. И «матушку покойную» [9.12.1855] Анну помнил, и именины ее – 9/22 декабря. В такие дни о. Родион старался служить Литургию. Известны сестра его Наталия и три брата. Георгий-Егор – стал священником при Ильинской церкви г. Зарайска Рязанской губернии. Михаил, вдовец, в 1842 г. приехал с сыном к брату в Ярославль, а позже жил в Рыбинске отдельно от о. Родиона. Ксенофонт, видимо, жил в отцовском доме в Путятино и постоянно получал помощь от о. Родиона.

«Душа наша учением жива и оживляется, но без Духа Христова учение не свет, а тьма» \Поуч.29\). И он поступает в 1817 г. в Сапожковское духовное училище. Закончив с успехами «очень хорошими; поведения весьма честного» Рязанскую семинарию, в 1830 г. поступил в МДА. Здесь проявились его усердие и прилежание. Его мелкий разборчивый почерк позволил ему вместе с четырьмя однокашниками стать с сентября 1830 г. письмоводителем при Академическом Правлении, «с производством каждому жалованья по 200 рублей в год» [10, л.2]. Здесь же он приобрел молитвенный настрой и крепкую надежду на Бога-Промыслителя, особенно во время эпидемии холеры осенью 1830 г.

14 августа 1834 г. Р. Путятина возвели в степень Магистра и определили в Ярославскую Семинарию **профессором словесности**. Через полгода 7/20 января 1835 г. «был совершен брак» [7.1.1856] его с Надеждой Ивановной, которая в марте 1842 г. родила дочь Веру. Но 24 мая супруга скончалась, оставив грудного ребенка на попечение мужа. Он пишет брату Георгию: «Ах, все бы это ... очень хорошо; но где теперь моя Надежда Ивановна? ... ее нет уже со мною... Не беспокойтесь, не тужите слишком, ибо я начинаю понемногу успокаиваться, она умерла христианскою смертью, тихо, покойно. У меня достало духу часов 12-ть беседовать с нею и провожать на тот свет; мы говорили с нею, как будто она отправлялась в гости. Зато после...о! Не дай Бог никому испытывать такого горя. Если вы хотите меня утешить, то молитесь больше и чаще, чтобы Бог упокоил ее со святыми своими. Усердная ваша молитва о ней будет единственным и верным утешением для меня. И прежде мы с нею жили хорошо, а с нынешнего года думали бла-

женствовать... одно осталось утешение: терять более уже нечего, бояться не за кого» [11, с.1857].

25 января 1835 г. архиепископом Авраамием (Шумилиным, ум.18.4.1844) Родион Путятин произведен в священника к Ярославской Тихоновской церкви. 2 сентября 1837 г. определен помощником Инспектора Семинарии. За ревность к проповедованию Слова Божия и устройению церкви, равно за деятельное прохождение должности профессора и помощника Инспектора семинарии, в октябре 1838 г. архиепископом Евгением (Казанцевым, на кафедре с 9.5.1837 по 24.12.1853; ум. 27.7.1871) награжден набедренником. Как проповедник служил в Кафедральном соборе с августа 1840 г. до 6 сентября 1844 г., когда был назначен к церкви Сошествия Святого Духа. «Проходил должность при поведении примерно честном, с отличным усердием и ревностью» [12]. Но по расстройству зрения 22 февраля 1845 г. уволен по прошению от должностей семинарских. В марте же определен увещевателем во всех Ярославских присутственных местах. А 8/21 сентября 1845 г. он произведен в протоиерея града Рыбинска к соборной церкви Преображения Господня и определен благочинным над рыбинскими градскими церквями. С 1846 г. он сотрудник Попечительства о бедных духовного звания, где много сил и средств отдавал нуждающимся. С 1856 г. он несет бремя благочинного над восьмью церквями. От этой должности он уволен лишь в 1866 г., согласно прошению, по слабости здоровья. «Угасавшее зрение, общее переутомление заставили его просить о послаблении в обязанностях настоятеля и с 1862 г. их выполнял соборный священник Павел Фивейский» [5, с.24].

Отец Родион – активный общественный деятель. Ни одно важное событие в городе не обходилось без его пастырского благословения: будь то освящение нового храма, открытие гимназии или начало строительства железной дороги. И всегда он находил слова, необходимые и полезные для духовно-нравственного воспитания.

В 2002 г. в Воронеже в Алексеевском женском монастыре шел спокойный разговор. Когда собеседник произнес имя своего города, старый священник воскликнул: «Как же, как же, знаем Рыбинск и отца Родиона Путятина знаем, читали его: кратко, просто и точно!» А в апреле 2006 г. в Рыбинском соборе иеромонах Питирим, Горнальского Свято-Никольского Белгородского монастыря, из

курской земли, вспомнил, что читал старую и маленькую книжицу поучений о Родионе и искал его «собрание поучений»⁵. Да, о. Родион стал известен как проповедник, но был в первую очередь – Пастырь. И благодарные потомки тех, кто слышал его наставления, не забывали его – могила его почти всегда была украшена живыми цветами. «Пастырь, действующий среди мира, как бы вкрапливается в каждую клеточку мирской жизни, и мирская жизнь волей и неволей вливается во все духовные поры пастыря» [2,с.5]. Пастырь, по твердому убеждению о. Родиона, должен быть примером праведной жизни, милосердия и любви. И прихожане так усваивали «его меткие краткие поучения, что многое из них долго после передавалось из уст в уста. Многие вошли даже в уклад жизни и стало своего рода нравственным небольшим сводом законов, которым руководились в своей жизни люди. «Отец протоиерей, батюшка так сказал» – и достаточно было для многих. Многие из его проповедей для некоторых имело такое же почти значение, какое имеет для нас слово Христа» [2,с.1-2].

В Рыбинском соборе о. Родион прослужил почти четверть века (с 1845 г.), умножив славу купеческого града. И за несколько дней до своей кончины он, сидя за письменным столом, занимался поучением, более заботясь о пасомых, чем о себе. Благоговейно живя, он бдительно готовился к будущей жизни. По жизни была и кончина его, «мирная, непостыдная, безболезненная, христианская» \Поуч. 241\. Прожив полные 63 года, незадолго до своих именин, он скончался 4\17 ноября 1869 г. «Святая Церковь чтит своих пастырей, когда умрут они: облачает усопшего во все священные его одежды, погребает его особенным, самым торжественным погребением» \Поуч. 241\. Чин погребения совершали 7 ноября при большом стечении народа. «При опускании в могилу» [13] прощальную речь произнес соборный протоиерей Алексей Золотарев. На паперти Никольского собора тело о. Родиона предали земле.

В конце 1930-х Никольский собор был разрушен, так как мешал движению по Волжской набережной, и могила о. Родиона была утрачена. В 1996 г. была передана верующим колокольня Собора, и 19 августа была отслужена под открытым небом первая Литургия. Полная же передача Собора состоялась 19 ноября 1999 г. В августе

⁵Есть компьютерная версия «Полного собрания поучений протоиерея Родиона Путятина», но она требует проверки и ждет своего издателя.

1997 г. близ колокольни Собора был установлен памятный деревянный крест. Здесь 22 августа Святейшим Патриархом Алексием была вознесена молитва о приснопоминаемом протоиерее Родионе⁶. Каждый год в дни памяти протоиерея Родиона Путятина, 17 и 23 ноября, в Спасо-Преображенском соборе совершаются заупокойные службы. В 2010 г. на доме, в котором жил о. Родион, была установлена мемориальная доска.

В 1906 г. была предпринята попытка ввести в научный оборот рукопись «Дневник отца Родиона Путятина». Выпускник МДА Константин Ряжский успешно защитил сочинение гомилетической направленности на соискание степени кандидата богословия на тему: «Родион Путятин как проповедник». О труде можно судить по рецензии инспектора МДА архимандрита Евдокима (Мещерского). Он отмечал, что К. Ряжский взял на себя труд «обозреть проповедническую деятельность выдающегося русского проповедника, уяснить причины столь глубокого влияния его на людей... Среди источников заслуживает особенного внимания «Дневник» протоиерея Родиона Путятина, впервые открытый автором. Благодаря этому «Дневнику» автор проливает новый свет на многие стороны жизни и деятельности проповедника, начиная с годов образования и кончая последними годами его жизни» [7, с.195].

Рукопись хранили родственники о. Родиона в Рыбинске. В начале XX в., имея тему сочинения, студент МДА К. Ряжский приехал в Рыбинск и разыскал «Дневник». В поисках принимал участие хорошо знавший отца Родиона соборный протоиерей Алексей Золотарев. Его сын вспоминал, что «студент дневник протопопа взял с обязательством вернуть, но не вернул» [8]. Возможно, «Дневник» остался в Академии по просьбе рецензента. Он в 1909 г., будучи в сане архиепископа ректором Академии, опубликовал в «Христианине» часть рукописи «Дневника» со своей вступительной статьей. А в 1914 г. издательство СТСЛ выпустило «в сокращении» [2, с.6] «Дневник» книгой в 170 страниц. ... В советское время «Дневник» поступил в Рукописный отдел Российской Государственной библиотеки, где и хранится по сей день.

⁶Тогда же архиепископ Костромской Александр передал семейную святыню Путятиных – икону Божией Матери, именуемую «Недремлющее око». Икона ныне находится на сохранении в Казанском храме города Рыбинска. Описание Иконы можно найти в книге «Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых ее икон» (сост. С. Снегирева, Ярославль, Верхневолжское книжное издательство, 1994), с.172-173.

Сравнивая первоисточник с его изданием 1914 г., можно отметить, что издатели к печати подготовили начальную часть рукописи: оба источника начинаются 11 ноября 1852 г.; рукопись доведена до 19 января 1863 г., а печатный дневник – до 30 марта 1856 г. Материал отбирался по принципу возможно полной передачи основного его содержания, опуская лишь неясные, неразборчивые и замаранные автором места {26.12.1852}, записи на латинском языке {14.11.1852}, некоторые короткие записи, подобные таким: «Дано Иулии Ник. 5руб. сер.» {9.12.1852}. «За квартиру получено...» {3.1.1853}. «Надобно чаще есть толокно...» {1.4.1853}. Не вошли в печать записи, на целую страницу, о сборе на бедных и расписание Пасхалии.

Издатели сохранили абзацы и сокращения рукописи. Сохранили заглавные буквы, за редким случаем: «Литургия, литургия» {14.11.1852} – «литургия, литургия» [14.11.1852]. Подчеркнутое в рукописи выделили курсивом.

Еще в Академии о. Родион «замышлял держаться главным образом исторических фактов, примеров, опытов, поучений важных лиц» [21.5.1854]. На должности в Ярославле выписывал интересное. Часть выписок, видимо, составили им же вручную переплетенные «Начатки Христианского учения» [9.3.1855]. Другая часть подобна записям после 19 января 1863 г., приплетенным в конце рукописи, разделенным на 3 раздела. 1-й (с 14 ноября (год замаран) по сентябрь следующего года) в 9 страниц (в основном мысли для поучений) озаглавлен: «Всеобщая, всегдашняя запись». Затем на 3 страницы выписки из «Отечественных записок». 3-й раздел (с 1 июля по 30 декабря 1856 г.) содержит указания на Евангельские чтения, с кратким или подробным их содержанием, с 4-й по 30-ю Недели по Пятидесятнице.

Данная рукопись продолжает другую. Косвенно на это указывает начало Дневника – на следующий день после именин, когда о. Родион начинает новый год благодати Божией. Есть и точные указания: «Все это ... записано мною в 1837 г. Марта 23 дня» [22.10.1854]. «Читая записки свои старые – Дневник переплетенный – я нашел кое-что интересное, например, статья, или очерк краткий... (см.1846 г.) – ... В нынешнем Дневнике почти слово в слово пишу то, что писал прежде» [24.4.1856].

«Дневник» имеет непреходящую ценность как книга, предназначенная «простому русскому пастырю, беззаветному труженику» [2,с.6]. Издавая его, архиепископ Евдоким думал «этим послужить нашему отечественному родному пастырству и родному нашему пастырскому богословию» [2,с.6]. «В «Дневнике» каждый увидит действительную жизнь. Вместе с тем увидит и опознает, как ему в том или другом случае, состоя на службе Живому Богу, поступить. Это – все думы, заветные думы... Это беседы пастыря ... со своею совестью, проверка себя своим жизненным духовным опытом, опытом других людей, словом Божиим и писанием святых мужей. В какой чудной внутренней красоте выступает пред нами незабвенный пастырь, воспитанный суровой школой прежнего времени в глубокой преданности Святой Церкви, в живом понимании пастырства и учительства, в необыкновенной аккуратности во всех мелочах своей жизни, в умении быть близким и к Богу, и к людям, в умении гармонически сочетать Небо и Землю, все в жизни осветить небесным светом, всю жизнь обвеять небесным дыханием» [2,с.2].

Дневниковые записи находят свое продолжение и развитие в «Поучениях» [3] о. Родиона, являющихся неотъемлемой частью самого дневника.

Как посредник пастырь восстанавливает прерванный союз людей с Богом, с жизнью, с вечностью, с правдою и милостью. «Благословляя Бога и преподавая благословение Божие, **священник посредствует** между Богом и благословляемыми» \Поуч.18\.

Во время Литургии священник от своего лица призывает на молящихся благодать Господа, чтобы «Иисус Христос ходатайствовал за них, чтобы Бог Отец любил их, чтобы Дух (Святой – п. Д.) помогал им, чтобы ходатайство Христа было полезно, действительно» {4.10.1858}, спасительно. Христос «всегда с нами: мы ничего без Него не можем делать. Особенно же, когда мы приносим Богу наши общие и согласные моления, прошения, благодарения, даже если нас только двое или трое, Христос посреди нас»\Поуч.18\.

И священник представляет это особенное присутствие Спасителя с нами. Он сам «преимущественно представляет собою Иисуса Христа. Поэтому благословение священника особенно свято пред Богом, благоприятно Ему и особенно благодатно, спасительно для нас» \Поуч.18\.

Обратим «внимание на молитвы Церкви: 1) Они особенную пред Господом имеют силу; 2) В них главные, существенные все наши нужды изложены; 3) В них может всякий прилагать свои частные нужды» {18.10.1858}.

В молитве нужно мирное устройство, спокойное. И Богослужение начинается призывом помолиться в мире и согласии: «о свышнем мире», и «о мире всего мира». «Мир нужен и для жизни настоящей и для будущей, и еще необходимее он там, чем здесь» {29.3.1858}.

Как благочинный о. Родион получает «сокращения формы возношения Имен Августейших особ Царственного Дома» {20.9.1857}. Этим поминовением подчеркивалась роль Царственного Дома для России, для каждого христианина, живущего в подданстве Православного Царя. «Взаимно молящиеся бывают соединены и взаимною любовию. Ничто так не укрепляет взаимного расположения между людьми, как взаимная молитва: того непременно полюбишь, чье имя часто поминаешь в своих молитвах. Самые злейшие враги сделались бы друзьями, если бы они стали молиться друг о друге. Без взаимной же молитвы нельзя надеяться на взаимное расположение, ибо тогда лукавому легко будет возмущать нас несогласиями. Лукавый силен бывает над нами, когда в нас ослабевает дух взаимной молитвы; он и между братьями поселяет несогласия, он и детей отделяет от родителей, он и мужа ссорит с женою, когда они перестают друг о друге молиться» \Поуч.22\ «Будем молиться о ком, будет и хорошо нам от того. Будем о всех и за вся молиться, будет и мир везде, будет хорошо от всех и во всем. И худой начальник будет хорош для нас, если будем молиться за него» [19.2.1956]. Начальники даются Самим Богом. «Да будет счастлив Царь, Богом нам данный» [30.6.1855].

Жаждет паства чаще питаться духовным, желает вдуматься в каждое слово его. Начальство благословляет печатать поучения. И он посылает «18 Кратких Поучений в цензуру. Да благопоспешит им Господь Бог!» [31.12.1853]. Но и помнит необходимость беречься от увлечения житейскими заботами, и ищет духовного роста во всех своих занятиях. И «особенно надобно отлагать, оставлять всякое житейское попечение в Церкви и дома – на молитве. А тут-то как нарочно и приходят на мысль всякие попечения» [21.4.1855].

Чистота же молитвы дает полноту общения с его личным Богом, твари с Творцом. Вот и просит о. Родион: «Пошли мне на наступающий год того, чего я так желаю, очень я прошу Тебя, Господи, непрестанно!» {31.12.1857}. Из Дневника можно видеть, насколько легко на душе о. Родиона бывает после Литургии, особенно если и служил он сам. Тогда и дух бодр. «После обедни. 12 час. Я весел, покоен, доволен и здоров. Спокойствия, довольства большего не нужно; а веселья, особенно здоровья, дай мне, Господи, побольше в Новом году» {1.1.1858}. «Благослови начать Новый сей год, лето Твоей благодати, благодати и милости Твоей, благослови» {1.1.1857}.

Молитва есть милостыня, милостивое сердце расширяется и молится за ближних своих, особенно за нуждающихся. «Богатые бедным помогают жить богатством, а бедные богатым помогают – молитвами» {23.6.1857}. Молитвою мы ближним и благодетелям возвращаем долг и расширяем наше сердце, стремящееся к благодарению. «И одни слова наши могут быть благоугодны Богу, когда мы сознаемся пред Ним, что у нас больше слов ничего нет» [6.1.1856]. «И как это утешительно, что мы о других можем молиться, и что по молитве нашей Бог может являть им Свою благодать и милость! Чем поможешь иногда другому? ... – молитвою. Помолись за него, и Бог пошлет ему помощь за тебя, которой ты не в силах ему дать. И всякое пособие другому надобно делать с молитвою; с молитвою и милостыню надобно подавать; подавай, и мысленно говори: «да послужит это ему в пользу». Тогда лучше, действительнее будет наше пособие» \Поуч. 49\.

Смерть – дар для смертных «утешительнее всего прочего» [22.6.1854]. Ибо «Христос Воскрес, смертью смерть поправ. Умереть смертью вечною, значит не знать вечной радости. Христос временной смертию уничтожил эту вечную смерть, т.е. теперь не будем вечно скорбеть, плакать, мучиться» {6.4.1857}. На небе «в том и блаженство, что все непрестанно поют и славословят Господа, а мы (если не исправимся) петь не будем уметь, не будем способны, или от пения скучать будем, как здесь иногда скучаем» \Поуч. 5\.

Человек всегда умирает по особенному распоряжению Божию. «Угодно Богу, чтоб сей молодой умерший умер, и он умер.

Бог худому с нами быть ничего не попустит, если из этого худа не выйдет после для нас какого-нибудь особенного добра» \Поуч. 260\ О.Родион при плохом самочувствии готовит «к смерти себя» {11.10.1857}. Он поминает жену свою и родителей, родственников и по духу близких своих, сослуживцев и из паствы усопших. Да и сам не раз «мог быть на небесах дорогою обыкновенною в простом экипаже» [16.8.1853]. Тогда он молится: «Дай, Господи, умереть смертью безболезненною» [19.11.1852]. Однажды он вдруг сильно заболел и «совсем» приготовился к смерти. «Умереть впрочем, я не боялся, я вовсе не прочь был умереть; но мне не хотелось умереть в таких мучениях, страданиях, в такой ужасной физической тоске, почти бессознательно умереть. Да, мне хочется умереть тихою, покойною, безболезненною кончиною, о которой я всякий день прошу Господа. Мне хочется умереть точно так, как отъезжают в недалний путь, прощаясь с близкими сердцу, улыбаясь. Сподоби, Господи, меня так умереть» [17.8.1853].

«Тяжело жить здесь, не по силам, а потому и отправляются на тот свет, где гораздо полегче здешнего» [4.12.1854]. Там будет Свет для стремившихся к Свету Истинному. «Когда, когда мы увидим свет Божественный? – Ученики на Фаворе как проснулись, увидели. И мы как проснемся, т.е. как умрем, увидим» {25.9.1858}.

Список литературы

1. РГБ. Ф.173. Т. II, №215 – Дневник протоиерея Родиона Тимофеевича Путятинина (скончался 4 ноября 1869 г.). Рукопись с 1 ноября 1852 до 19 января 1863 г., 489 л. с об. (22x17,5 см.). Переплет: картон с кожаным корешком. Ти-гул, указано К. Поповым: «Часть издана архиепископом Евдокимом (Мещерским). Сергиев Посад, 1914» – Шифр Фунд. Б-ки МДА № 568 – Инв. № 45590
2. Печатный Дневник о. протоиерея Родиона Путятинина. Вступительная статья архиеп. Евдокима. Сергиев Посад. СТСЛ. 1914. – 170 с.
3. Полное собрание поучений протоиерея Родиона Путятинина. Изд. 24-е, С-Пб., 1899.
4. Тишинова О.Ю. Алеши поповичи рыбинской земли \ \ Московский журнал, 2005, № 5.
5. Рыбинский Спасо-Преображенский собор. Фотоальбом. Рыбинск, 2002.
6. Русский биографический словарь под ред. Половцева. Т.15. СПб., 1910.
7. Рецензия Инспектора МДА архимандрита Евдокима о сочинении студента Рязского Константина на тему: «Родион Путятин как проповедник» \ \ «Богословский Вестник» 1906 г., № 6, сс. 195-202.
8. Золотарев А.А. «Воспоминания о брате Давиде», 1946. – рукопись. Рыбинский музей-заповедник.

9. Тишинова О.Ю. Народный проповедник. Неопубликованная вступительная статья к новому изданию «Дневника» о. Родиона Путятина.
10. РГБ. Ф.172, к.11, ед.7. – 2 листа.
11. Письмо о. Родиона в 1842 году \\ Прибавление к Церковным Ведомостям, после 1893 г. № 51, сс.1856-1858.
12. Справка из личного архива Михайлова А.В. – 1 лист.

РАЗДЕЛ «БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ»

Протоиерей Александр Беляков

О важности традиционного подхода в библейской археологии

В течение двух тысяч лет, которые прошли со времени завершения формирования ветхозаветного библейского канона, историческая часть Священного Писания считалась в основном достоверной. Возможно, что кто-то из читателей, включая религиозных евреев и христиан, не принимал некоторых деталей библейского повествования (описания частых чудес и т.п.), но в целом среди изучающих Библию было принято, что еврейский народ возник примерно 3500 лет назад, был поработан в Египте, вышел оттуда и завоевал себе землю, обещанную ему Богом, где по прошествии какого-то времени им было создано единое еврейское государство во главе с царем. Вскоре после смерти царя Соломона это царство было разделено на Иудею и Израиль. Израильское царство перестало существовать в 722 году до Р.Х., а падение Иудейского царства в 586 году до Р.Х. с сопутствовавшим ему разрушением Первого Храма привело к вавилонскому пленению евреев. Через два поколения изгнанники вернулись из Вавилона в свою страну под началом Ездры и Неемии, отстроили Храм и воссоздали, пусть в ограниченном виде, еврейскую государственность.

В XIX веке эта историческая картина была поставлена под сомнение библейской критикой, которая, оперируя методом текстологического анализа, заключила, что еврейская Библия есть «глорифицированный мираж». Данное определение принадлежит немецкому ученому Юлиусу Вельхаузену (1844-1918), наиболее известному представителю критической школы в библеистике.

Из русских ученых этого направления придерживался Антон Владимирович Карташов. Однако основные утверждения библейской критики были сделаны еще до того, как в Палестине была произведена сколько-нибудь значительная археологическая работа. Радикализм ее тезисов стал тем интеллектуальным вызовом, на который откликнулась первая серьезная археологическая экспедиция, прибывшая в Палестину в начале XX столетия.

Самым знаменитым ученым в составе этой экспедиции был, без сомнения, Уильям Фоксвелл Олбрайт. Знаток Писания и языков древнего Востока, Олбрайт основал научную школу, которая доминировала в библейской археологии до конца прошлого века. Будучи ревностным христианином, Олбрайт в своих изысканиях был сторонником научного подхода к изучению Библии, библейской истории и религии, основанного на археологических находках. Его работы поставили эти дисциплины на новую, современную научную базу. Филологические и топографические исследования Олбрайта разрешили некоторые из наиболее трудных проблем египетской и семитской филологии, а также идентификации древних местностей. Его датировка написания ряда библейских книг была в значительной степени подтверждена в результате открытия Мертвого моря свитков. Олбрайт оставил несколько десятков учеников; так называемая «школа Олбрайта» существует в США и в Израиле. В числе учеников Олбрайта были и виднейшие израильские археологи Игаэль Ядин, Вениамин Мазар и Йоханан Аарони, американцы Нельсон Глюк и Джон Брайт и многие другие известные исследователи. Некоторые выводы этих ученых не выдержали испытания временем, но общий их подход к проблемам библейской археологии и историографии был исключительно плодотворным.

Прибыв в Иерусалим в 1919 г., он организовал работы на Телль-эль-Фуль и Кириаф-Сефере (1922). Его ученики работали также на Бет-Цуре (см. Беф-Цур), Телль-Бейт-Мирсиме, Бет-Шемеше и др. Территория раскопок быстро расширялась, работы проводились в Рас-Шамре (Угарит) и Аскалоне, в разных частях Иерусалима (Макалистер, К. Данкан и Дж. У. Кроуфут с 1923 г. исследовали холм Офел; Э. Л. Сукеник – городские стены) и в пещерах над Галилейским м., где были найдены следы доисторического человека. В это же время открыли и исследовали одну из первых земледельческих культур – натуфийскую (Д. Гаррод, 1928-1934). Начинались

раскопки в Мегиддо (Фишер и др.), Герасе в Иордании (Хорсфилд и Кроуфут), в Мицпе (Телль-эн-Насбех) и Телль-Бейт-Мирсима к юго-западу от Хеврона. Организация работ и фиксация раскопанных объектов были поставлены на должную высоту. Олбрайт смог составить четкую типологию и хронологию керамики железного века (уточнена Фириан-Адамсом на Аскалоне, самим Олбрайтом на Гивеафе и в Телль-Бейт-Мирсима, работами в Бет-Эле (см. Ветфиль) и Мегиддо), Кроуфутом в Самарии и Э. Грантом (раскопки на Бет-Шемеше, открывшие период его захвата древними евреями в XII-IX вв. до Р. Х.).

Уильям Ф. Олбрайт не всегда настаивал на буквальном восприятии Библии. Свой профессиональный принцип он сформулировал следующим образом: «Проскользнуть между Сциллой чрезмерного доверия к традиции и Харибдой ко всему подозрительной критики». В целом Олбрайту был присущ характерный для англоязычного мира подход к проблемам гуманитарного знания: выявление культурных корней цивилизации Запада средствами современной науки. «Мы положили своей задачей составить, по мере возможности, такую картину прошлого, которая восстановит долгий путь наших предков к духовным высотам этического монотеизма и иудео-христианской культуры», – писал Олбрайт в 1942 году.

Функция библейской археологии не сводится, по Олбрайту, только к тому, чтобы проверять и классифицировать извлеченные из земли находки. Равным образом она не состоит в том, чтобы предъявлять искусственные доказательства истинности Писания. Подлинной целью своей работы Олбрайт полагал составление целостного, убедительного восприятия, в котором древние тексты, дополненные результатами современных исследований, сложатся в понятную для человека Запада картину давнего исторического прошлого. И, действительно, в результате раскопок, произведенных самим Олбрайтом в конце 20-х годов прошлого века, и продолжавшихся под руководством его учеников до середины 80-х годов, научной общественности были предъявлены многочисленные находки, оживившие картину библейской истории. При изучении сотен памятников, расположенных по всей территории Святой Земли, от Галилеи до Негева, обнажились свидетельства развитой материальной культуры, относящиеся к раннему железному веку, то есть ко времени основных библейских событий. В десятках рас-

копанных городищ – еврейских, ханаанских и филистимских – был обнаружен богатый материал, подтверждающий возможную историчность библейского повествования.

Так, в Силоме, религиозном и политическом центре Израиля в эпоху Судей, были обнаружены впечатляющие остатки еврейского поселения XI века до Р.Х. Были раскопаны и изучены древние города Мегиддо, Хацор и Гезер – с найденными в них следами крупных строительных проектов, которые библейская книга Царств относит к Соломону. В Иерусалиме, в районе Храмовой горы, были обнаружены монументальные сооружения библейской эпохи – в еврейском квартале Старого города, у Южной стены и в Городе Давидовом. В те же годы библейская наука обрела многочисленные эпиграфические свидетельства благодаря обнаружению древних письменных памятников в различных районах Ближнего Востока. Надпись, оставленная фараоном Мернептахом около 1200 года до Р.Х., свидетельствует о существовании народа, именуемого «Израиль», в земле Ханаанской. Содержащееся в 3 книге Царств сообщение о разрушительном походе, который предпринял в Иудею фараон Сусахим вскоре после смерти царя Соломона, подтвердилось с обнаружением египетских письменных памятников в Карнаке. Описанная в 4 книге Царств война с моавитским царем по имени Меша объединила силы Израиля и Иудеи перед лицом общей опасности; уникальную возможность взглянуть на этот конфликт глазами моавитян подарила стела Мешы, обнаруженная археологами в Дивоне (Зайорданье). Об израильском царе Йегу (Йегу бен-Йегошафат Ииуй сын Иосафата) упоминает надпись ассирийского царя Салманасара Третьего, высеченная на «Черном обелиске» в Нимруде. Об ассирийской осаде города Лахиша около 700 года до Р.Х. повествует надпись на рельефе, обнаруженном археологами во дворце Санхерива в Ниневии, на севере Ирака. В Иерусалиме был найден глиняный слепок с печати Гемарии сына Сафанова, упомянутого в книге Иеремии придворного писца царя Иоакима.

В свете этих и многих других находок Олбрайт счел нужным признать: «Мой подход был на первых порах излишне скептичен по отношению к исторической традиции Израиля, но со временем я убедился в том, что реальные открытия, одно за другим, подтверждают историческую достоверность библейского текста даже в таких деталях, которые можно было бы счесть легендарными».

Профессор пишет: «Нет ни одного историка, на которого не произвело впечатления быстрое увеличение количества фактов, подтверждающих традицию предков» (The Biblical Period). Доктор Йоханан Аарони, один из виднейших исследователей археологии в Израиле, пишет: «Новые открытия полностью изменили подход исследователей к Писанию. Теперь они видят в нем исторический источник первостепенной важности, включая и древнейший период зарождения еврейского народа» (Eretz Israel HaKnaanit Nameucheret, pp. 2—5).

Современным археологам-библеистам известны находки, побудившие Уильяма Ф. Олбрайта и его коллег сделать такие красноречивые заключения. После его смерти в 1971 году также было много сделано замечательных сенсационных находок и открытий. Однако теперь, в начале XXI века, вместо естественного развития тезисов Олбрайта, мы наблюдаем в научной среде возвращение к позициям сторонников так называемой «библейской критики». Отличие от старой школы «библейской критики» лишь в том, что ее сторонники основывались в основном на данных лингвистического анализа, в отличие от современных, базирующихся на той или иной интерпретации данных современной археологии.

Сомнения в историчности Исхода появлялись еще в среде старого поколения археологов и историков. С одной стороны, серьезные подозрения у них вызывал якобы сам «чудесный» характер истории, сильно смахивающей на миф, а с другой стороны – полное молчание египетских источников относительно такого громкого события. К тому же действительно нет никаких материальных подтверждений историчности Исхода. Наоборот, все больше и больше они находят свидетельств того, что израильтяне вообще не были в Египте. Кажется довольно странным, что после 400 лет жизни в Египте евреи не принесли с собой в Палестину никаких элементов египетской культуры.

Вся израильская материальная культура показывает, считают археологи, что корни этногенеза израильтян нужно искать в самой Палестине. Более того, необходимо помнить, что в Библии Исход и завоевание Ханаана находятся в тесной хронологической связи, и они видятся неким единым историческим явлением. По мнению сторонников данного нового направления в археологии, все было не так: расселение израильтян в Ханаане было долгим процессом,

растянувшимся на, как минимум, 200 лет, а в свете последних корректировок, возможно, что и на 300. Часть городов, разрушенных или завоеванных, по Библии, израильянами, как в случае с городами Макед, Хеврон, Иармуф и Гай, вообще не существовали в данный период и были основаны самими израильянами. Другие города, такие как Асор, Лахис Бейт-Эль и Иерихон (легендарная стена там так и не была найдена, а сам город накануне разрушения был не более чем средней величины деревней), действительно претерпели разрушение, что подтверждает текст Библии. Однако разрушения этих городов произошли в разное время, так что между разрушением одного и другого города прошло несколько десятков лет, что не укладывается в те 5 лет, за которые, судя по Библии, Иисус Навин завоевал Ханаан. Более того, расселение израильян начинается на севере центрального нагорья Самарии, где вообще было очень мало ханаанских поселений, и их расселение носило по большей части мирный характер. Разрушения же городов произошли несколько позднее и в разное время, так что нет никакой уверенности в том, что именно израильяне были ответственны за их гибель. Особенно это касается Асора – одного из крупнейших городов Ближнего Востока, завоевание которого неорганизованным толпам израильян могло быть просто не по плечу.

Вот так сторонники нового направления опровергают историчность Исхода. В свою очередь израильский археолог Исраэль Финкельштейн, декан Института археологии при Тель-Авивском университете, предложил собственную версию возникновения истории об Исходе. По его мнению, это не более чем общеханаанская коллективная память о событиях намного более ранних и связанных с изгнанием гиксосов из Египта. Позднее израильский фольклор переработал эту историю, «телескопизировал» как ее, так и завоевание Ханаана, и получилась совершенно новая история и с другими действующими лицами.

По мнению ученого, объединенное еврейское государство Давида и Соломона, каким оно описано в Библии, никогда в действительности не существовало и является продуктом воображения более поздних авторов. Утверждается, что оно было «придуманно» в целях обоснования позднейших амбиций Иерусалима, который, по мнению Финкельштейна и его единомышленников, стал заметным еврейским центром лишь в VII веке до

Р.Х., когда с падением Северного (Израильского) царства Иудея впервые ощутила себя самостоятельной политической единицей. Свою теорию Финкельштейн обосновывает, смещая принятую датировку некоторых археологических находок и, как следствие, целого исторического периода на сто лет вперед. Так, остатки монументальных сооружений, обнаруженные археологами в различных районах Палестины и считавшиеся до последнего времени свидетельством крупных строительных проектов царя Соломона, Финкельштейн переносит из десятого в девятый век до Р.Х., то есть в период, последовавший за распадом объединенного царства. В результате такого смещения у ученых не остается значительного археологического материала, относящегося к царству Давида и Соломона.

К 2001 году положения Финкельштейна были записаны в книге «Раскопанная Библия: новый взгляд археологии на древний Израиль и происхождение священных текстов», которая была написана совместно с Нилом-Ашером Зильbermanом на английском языке и стала бестселлером. В 2003 году вышла ивритская версия книги под названием «Начало Израиля: археология, Писание и историческая память».

Другой израильский археолог, Зеэв Херцог, профессор археологии на факультете археологии и древних культур Ближнего Востока в Тель-Авивском университете, с 2005 года директор Археологического института Сони и Марко Надлеров, является одним из наиболее активных сторонников точки зрения, что «библейская археология больше не является руководящей парадигмой в археологии, и что археология стала независимой дисциплиной со своими собственными заключениями и наблюдениями, которые, фактически, представляют нам реальность древнего Израиля совершенно не так, как это описано в библейских рассказах». В 1999 г. статья Херцога в еженедельнике «Гаарец», анонсированная на его обложке, под названием «Деконструкция стен Иерихона», вызвала широкий общественный интерес и споры. В статье Херцог утверждал, что «израильтяне никогда не были в Египте, не странствовали по пустыне, не завоевывали страну в ходе военной кампании и не стали предком 12 колен израилевых. Вероятно, труднее будет смириться с тем фактом, что единая монархия Давида и Соломона, которую Библия описывает как влиятельную региональную силу,

была всего лишь небольшим племенным царством. И неприятным шоком для многих окажется то, что Бог Израиля, Иегова, имел супругу женского пола (имеется в виду Астарта), и что ранняя израильская религия приняла монотеизм лишь на закате монархии, а вовсе не на горе Синай».

Другой видный представитель данного направления в археологии – Кит Уайтлэм, декан факультета библеистики Шеффилдского университета в Англии, автор нашумевшей книги «Изобретение древнего Израиля» (1996). По его мнению: «Западная наука изобрела древний Израиль путем замалчивания палестинской истории... Давнее историческое прошлое считается принадлежащим Израилю, поскольку именно так утверждала с самого начала современная библеистика. Сегодня израильская наука увлеченаписанием истории древнего Израиля с западных, ориенталистских позиций, полагая его (библейский Израиль – прим. перев.) ранним выражением современного еврейского государства».

Итак, мы видим, что в библейской археологии, или, вернее, археологии библейских стран, в настоящее время существуют два направления. Одно из них основное – классическое, традиционное, представляемое духовными преемниками Олбрайта, и новое – критическое, возвращенное на идеях библейской критики. Наука история всегда неоднозначна в своей интерпретации – в ней всякий видит именно то, что ему хочется. А уж по поводу древней библейской истории вообще столько наворочено – вплоть до полного ее отрицания.

Не нужно объяснять, насколько важным является для каждого верующего человека, для каждого христианина, осознание того, что то, что написано в Священном Писании, является абсолютной истиной. На основе священных текстов Ветхого и Нового Заветов строятся наши догматы. И если допустить, что Шестоднев, грехопадение Адама и Евы, Всемирный Потоп, истории патриархов, египетское рабство, Исход, Синайское Законодательство – мифы еврейского народа, то что тогда останется от церковного вероучения? Например, если не было грехопадения, то нет и первородного греха и его последствий. Смерть, болезни, влечение к дурным поступкам, греховные страсти – естественное состояние человека. Рушится все православное учение о спасении. Даже само понятие греха становится лишенным

всякого смысла. Ненужной становится и Христова искупительная Жертва.

Из тех людей, кто читает Библию, есть те, кто верит всему, в ней написанному, и те, кто не верит. И из неверующих есть и такие, кто не поверит даже тогда, когда археология и другие науки предоставят все необходимые для веры доказательства. Вопросы веры или неверия решаются скорее в сердце человека, чем в разуме или рассудке, это делается скорее на экзистенциальном уровне.

Исходя из вышесказанного, мы считаем, что археология как наука не должна ставить перед собой цели переубедить кого-то, изменить образ мыслей человека неверующего, так как это вряд ли является возможным. Борьба с библейской критикой это показала. Тем более, археология никогда не сможет доказать, например, те же самые грехопадение, Шестоднев или Потоп. Такие понятия, как «защита» или «подтверждение» Библии... абсолютно не применимы к археологии. Нуждается ли религия в защите? Можно ли доказать библейские истины? Какое все это может иметь отношение к вере?.. Не поддаются измерению материальные ресурсы и энергия человечества, впустую растроченные на такие проекты, как поиск Ноева ковчега на горе Арарат, могилы Моисея на горе Нево, остатков фараонова воинства в Красном море или разрушенных Содома и Гоморры – в Мертвом. Все эти безумные проекты были движимы иррациональной верой в возможность научного доказательства библейских истин.

Библейская археология как наука необходима, прежде всего, для уже верующих людей. Она способна пополнить и обогатить наши знания, получаемые при изучении Священного Писания. Сделать само наше восприятие священного текста более глубоким и цельным, восполнить имеющиеся пробелы в нашем понимании. И это гораздо важнее, чем переубеждать кого-то. Но при объяснении тех или иных археологических находок мы не должны также забывать, что существуют и догматические рамки, за пределы которых мы не должны перешагивать. На заре христианства Святые Отцы использовали философию для объяснения богооткровенных истин. Она стала называться ими служанкой богословия. Так же и археология в наше время должна стать нашей союзницей и помощницей, и в этом видится ее основное предназначение.

Протоиерей Валерий Добродеев

Святитель Григорий Палама как защитник исихазма

Согласно энциклопедическому словарю «Христианство», греческое слово ИСИХАСТЫ означает покой, безмолвие, отрешенность, безмолвники, молчальники. [6.161] Их появление современно появлению монашества. Очень рано подвиги безмолвия начинают ценить центр восточного монашества – Афон. Теории исихазма расцвели особенно в XIV веке. Классическое описание техники исихазма дает уже в XI веке монах Ксерокерского монастыря в Константинополе Симеон: «Затвори двери твоей кельи, сядь в углу и отвлеки мысль твою от всего земного, телесного и скоропроходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устрями чувственное и душевное око твое на пупок свой; далее сожми обе ноздри свои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами приблизительно то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело твое; но когда проведешь в таком положении день и ночь, тогда, о чудо, увидишь то, чего никогда не видел, увидишь весьма ясно, что вокруг сердца твоего распространяется божественный свет» [6.162].

Противник исихазма, калабрийский монах Варлаам, окрестил это своеобразное любомудрие насмешливым названием «пупоумие или пуподушие». Защитником исихазма выступил Григорий Палама. Воззрения его и его сторонников, как они были сформулированы на соборе 1341 г., осудившем Варлаама, сводятся к следующему: «Бог по существу един, но в Нем много энергий. К числу таких энергий относится благодать Божия и божественное озарение. Это

озарение было в Адаме до падения, но через преступление Адама оно утеряно. Оно потом было явлено на Фаворе, дабы мы знали, чем были и чем будем. Только это озарение дает человеку возможность усовершенствоваться по подобию Божию. Достойным Бог подает боготворящую благодать, которая есть самобытный свет. Но свет этот «брашно ангелов» есть слава естества Божеского и красота будущего века. Ее можно увидеть телесными очами»[6,652].

Прот. Сергей Булгаков в разделе «Расколы, ереси, секты и проч.» Настольной книги для священно-церковно-служителей по искомой теме дает следующую информацию. «ИСИХАСТЫ (спокойные). Так называлось в Греции в XIV в. монашествующее сословие мистиков, которые отличались странною мечтательностью. Они почитали пупок средоточием душевных сил и, следовательно, центром созерцания и думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей. Это спокойное сосредоточение на одном пункте, отвлекающее мысль от всего внешнего, представлялось необходимым условием восприятия несозданного света. От внутреннего спокойствия приверженцы этого учения и получили свое название. Они преимущественно жили на Афонской горе. На Константинопольском соборе 1341 г. исихасты, покровительствуемые императором Андроником Палеологом Младшим и ревностно защищаемые Григорием Паламою, впоследствии архиепископом Фессалоникийским, одержали верх в прении о существе этого света с Варлаамом, Калабрийским монахом. Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению» [3,1622].

Как видим из рассмотренных источников, ответ на вопрос о том, кто такие исихасты, в общих чертах, можно получить однозначный, но что такое исихазм, неясно, так как отношение к нему различно. Почему так? Казалось бы, что эти противоречия были разрешены еще в XIV веке. Здесь снова поднимаются вопросы о Фаворском свете, о различии сущности и энергии Бога, встает один из важнейших вопросов догматического богословия – вопрос о возможности Богопознания.

Споры, имевшие место в Византии в XIV в., касались многих вопросов, в том числе обсуждалась и тема различных форм мо-

нашей духовности. Обсуждение это носило, в основном, богословский характер: молчаливые приемы молитвы рассматривались в свете более древней традиции попечения о Богопознании, христологии и антропологии. Поэтому для ответа на вопрос, что такое исихазм, было бы интересно рассмотреть начало исихастского движения. Ранняя христианская община не знала монашества как постоянного установления. В иудействе же давно были и свои монахи, и свои пустынножители. Своими нападениями на греховность, в том числе и представителей господствующей религии, пророки создали определенную духовность пустыни. Для людей Ближнего Востока самым тяжким проклятием было лишение воды; пустыня есть земля опустошенная, обиталище одних лишь диких зверей; вся природа там враждебна человеку, подчинена сатане, врагу Божию. Но там особенно проявлялась и мощь Бога, ибо без нее нет надежды на спасение: там Бог и есть Бог – Спаситель. Пустыня, таким образом, является архетипическим символом мира, враждебного Богу, того мертвого мира, которому Мессия принес новую жизнь. И пришествие Его впервые было провозглашено Иоанном Крестителем в пустыне, так и христианские монахи видели в своем бегстве в пустыню борьбу с властью лукавого и провозвестие Второго Пришествия. Поэтому ранняя Церковь в целом была Церковью странствующей, бежавшей в пустыню от мира, что и выразил в Апокалипсисе Тайнозритель в образе жены, родившей младенца и бежавшей в пустыню (Откр.12,5 – 6). Но в IV столетии, когда Церковь получила полную безопасность и сам император покровительствовал ей, по следам немногих отшельников пошли многие тысячи, желающие сохранить христианскую общину в том образе, который она должна иметь до пришествия Господня – образе жены. Монашество стало возобновлять в Церкви пророческое служение, которое знал и ветхий Израиль. Оно служило противовесом Церкви, погружившейся в обывательскую дремоту. И Восточная Церковь признавала в монахах своих подлинных глашатаев. В течение Средних веков монахи на Востоке составляли элиту христианского общества.

Но монашеский образ жизни знал искушения и опасности. Отшельник бежал в пустыню и годами жил там без таинств или в монастырь, который внутри Церкви составлял особую общину. Не отделялись ли они от христианской Соборности, не подменяли

ли они индивидуальным благочестием ту общинную духовность, которая и есть сущность христианства? Несомненно, все эти отклонения в истории монашества бывали, но Церковь сумела их побороть. Она подчинила монахов власти местного епископа, а также осудила религиозный индивидуализм и спиритуализм, который иные монашеские учения вносили в христианскую мистику.

Рассмотрим основные вероучительные тенденции монашества первого тысячелетия. Сначала необходимо упомянуть ученика великих Отцов-каппадокийцев Евагрия Понтийского (+399). Евагрий не удовольствовался подражанием аскетической практике и образу молитвы своих учителей, но попытался включить их в метафизическую и антропологическую систему, вдохновленную неоплатонизмом. Особенно ощутимо это проявилось в учении Евагрия о молитве. Добровольно уходя от общинной жизни Церкви для борьбы с бесовскими силами, он видел в новозаветных заповедях о молитве самый действенный способ остаться причастником благодати искупления: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы» (Мк. 9,29), «Непрестанно молитесь» (1 Фесс. 5,17) и др.

Евагрий первым систематизировал в своих Главах учение монахов о молитве. Эти несколько Глав, давшие последующим поколениям монахов основы духовной жизни мистического склада, отражают самую сущность призвания монаха, как она была выражена св. Макарием: монах именуется монахом по следующей причине: днем и ночью он беседует с Богом и не думает ни о чем, кроме божественного, ничем не обладая на земле. К сожалению, их значение было не только положительным. Благодаря им монахи христианского Востока научились пользоваться языком неоплатонизма, который был их естественным языком, но таил в себе опасность отклонения духовности пустыни в направлении, чуждом Евангелию. Сам Евагрий был посмертно осужден Пятым Вселенским Собором (553). Он умудрился написать свой трактат «О молитве», практически не ссылаясь на Священное Писание и ни разу не упомянув имя Иисуса, воплотившегося Сына Божия. Сочинения его, однако, продолжали переписываться и распространяться, будучи ложно приписанными св. Нилу Синайскому. Поэтому православному монашеству пришлось ввести серьезные исправления в учение Евагрия. Вобрав в себя его понимание не-

престанной умной молитвы, православная традиция превратила ее в «Молитву Иисусову». Ибо разве не личность Христа является единственным критерием христианской жизни?

Учителем Евагрия в египетской пустыне Скити был св. Макарий Египетский (+391). Судя по тем немногим изречениям, которые до нас дошли, именно он является одним из первых учителей постоянного повторения короткой фразы, основным элементом которой является имя Божие, «Господи». Резкое отличие учения о молитве св. Макария от учения Евагрия – в антропологии. Евагрий, по существу, следовал Платону и видел в человеке ум, заключенный в темницу материи: тело не может иметь место в духовной жизни, не может его иметь даже Слово воплощенное. Св. Макарий же включает свое учение о непрестанной молитве в рамки той антропологии, которая была внушена Библией и имела определенный отзвук у стоиков: человек – цельное существо и входит в общение с Богом как цельное существо. Мистика Макария целиком и полностью основана на Воплощении Слова. Монашеская жизнь для него не восстановление «делания, свойственного уму», а более полное осуществление в нас крещальной благодати. Для Макария освобождение человека от рабства греха происходит через Крещение. Молитва и вообще вся духовная жизнь – только средства, стимулирующие произрастание того семени, которое вложено в него «баней возрождения», той закваски благодати, которая уже теперь действует в христианах, подготавливая в них пришествие Царствия. Особым вместилищем этой благодати является, согласно св. Макарию, сердце. Представление о сердце как о центре организма и вместилище разума получит, как мы увидим, особое развитие в восточнохристианской мистике.

Ценность трудов таких авторов, как Диадокх Фотихийский (V в.) и Иоанн Лествичник (580-650), состоит главным образом в том, что они создали синтез учения Евагрия и св. Макария. Так, «умная молитва» Евагрия стала на Востоке «молитвой сердечной», личной молитвой, непосредственно обращенной к воплотившемуся Слову, «Иисусовой молитвой», в которой призывание Имени занимает самое существенное место.

Значительным центром распространения исихазма, начиная с VI в., становится основанный Юстинианом знаменитый монастырь

св. Екатерины на Синайской горе. Таким образом, мистика света, которую Ориген и св. Григорий Нисский связывали с библейским образом Моисея, обрела собственную школу в том самом месте, где Бог дал Закон своему народу. Игуменом этого монастыря был и св. Иоанн, получивший прозвание Лествичник. В системе монашеской духовной жизни, подробно разработанной в его «Лестнице Райской», центром, как и у Диадوخа, является призывание Имени Иисуса. Лексика еще напоминает интеллектуализм Евагрия, но непосредственный контекст (признание роли человеческого тела в самой молитве) показывает, что Иоанна вдохновляли начала библейские и христианские. Из некоторых фраз уже можно заключить, что св. Иоанн знал практику соединения Иисусовой молитвы с дыханием, которая была впоследствии воспринята исихастами в IV веке.

Итак, Иисусова молитва становится в центре исихастской духовности. Имя воплотившегося Слова связывается с основными функциями бытия: оно пребывает в сердце, оно связано с дыханием. Однако это никогда не должно становиться «медитацией» на тему того или иного эпизода жизни Христа. Вместо этого монах призван осознать истинное присутствие Иисуса внутри своего существа, полную жизненную реальность каковому присутствию сообщает сакраментальная жизнь, не зависящая от воображения. Тогда видение света, которое может посетить человека, не будет ни символом, ни эффектом воображения, но Богоявлением, столь же истинным, как Богоявление на Фаворе, поскольку оно явит то же обожненное Тело Христово. Именно поэтому духовная жизнь Отцов-пустынников так тесно связана с богословием обожения, которое мы находим у греческих Отцов.

Св. Григорий Нисский (+394) и прп. Максим Исповедник (+662) в богословии решали ту же задачу, с которой в плане духовном сталкивались Диадох и св. Иоанн Лествичник – задачу выражения на языке неоплатонизма, общепринятого в то время, тайны Боговоплощения и спасения во Христе. Вероучительная проблема Боговоплощения для св. Григория – это парадокс, антиномия, выраженная образом «светлого мрака». Непознаваемый дает Себя познать, оставаясь непознаваемым, и эта непознаваемость наиболее глубока для тех, кто Его видит. Но Бог – есть Бог живой, сообщающий Себя человеку. И чтобы выразить это, св. Григорий

различает Божественную сущность и ее энергии, то есть реальные проявления, посредством которых божественная жизнь становится доступной, но неприступность Божия не нарушается. Этим утверждением трансцендентности божественной сущности богословы вносят коррективы в духовное учение Отцов-пустынников. Да, «чистая молитва» дает познание Бога. Да, Иисус пребывает непосредственно в сердце христианина. Но его пребывание никогда не может быть чем-то иным, кроме свободного акта энергии Бога, в сущности Своей остающегося недостижимым, это – благодать запредельного по своей сущности Бога.

Основные элементы мистики св. Григория можно увидеть и у св. Максима Исповедника. Он еще упорнее, чем св. Григорий Нисский, утверждает, что видение Бога во мраке есть причастность Богу, обожение. Учение св. Максима об обожении связано с защищаемой им православной христологией, с той христологией, которая восторжествовала в 681 г. на Шестом Вселенском Соборе в Константинополе.

Следует отметить, что оба эти учителя принадлежали «исихастской» традиции, понимаемой в широком смысле. Духовное и мистическое учение св. Григория дополняет те внешние правила дисциплины, которые установил для монахов в Малой Азии его брат св. Василий Великий. По его представлению, Моисей – прежде всего монах – созерцатель, который сам себя на 40 лет изгоняет из человеческого общества и, живя один, отрешившись от всех забот, в безмолвии (исихии) сосредотачивает свой взор на созерцании вещей невидимых. И св. Максим, испытывающий глубокое влияние Евагрия, оставил нам не только сложные богословские трактаты, но и духовные сочинения, в которых проявил себя как учитель непрестанной молитвы, которая в VII в. уже была на Востоке традиционной. Таким образом, последующая духовная жизнь Византии унаследовала от Отцов их богословие и молитву не как две различные сферы, но как единое целое, доступное созерцанию каждого христианина, каков бы ни был его культурный и интеллектуальный уровень.

Прп. Симеон Новый Богослов (+1022), монах Студийского монастыря, принадлежит к великому мистическому течению практиков Иисусовой молитвы. В отличие от большинства мистиков

он открыто говорит о собственном внутреннем опыте и не боится противопоставить духовный опыт мистической жизни определенным традиционным церковным установлениям. В трудах прп. Симеона особенно важны два момента: утверждение первостепенности духовного опыта, особенно при описании собственного обращения, и ярко выраженный реализм христоцентрической мистики, в особенности реализм сакраментальный.

В своих произведениях прп. Симеон живо и образно выражает сущность христианского опыта: общение с Недосягаемым и знание Непознаваемого, ставшее возможным благодаря воплощению Слова, вырывающего тварь из греха и дарующего ей божественную жизнь. Это именно то, что позже выразит св. Палама различием в Боге сущности и энергий. Прп. Симеон ограничивается утверждением сущностной трансцендентности, описывая трепет твари перед Тайной, и в то же время настаивая на факте откровения, благодати, соединения, факте видения лицом к лицу, дарованном Богом Живым в Иисусе Христе. Значение прп. Симеона в том, что он остро поставил вопрос о природе этого соединения. Св. Паламе предстоит решить этот вопрос на вероучительном уровне.

Среди имен, которые стоят в центре дискуссий об исихазме, есть имя Никифора Подвижника, жившего при имп. Михаиле VII Палеологе (+1282). Он оставил небольшой трактат «О хранении сердца» и имел много учеников среди духовной элиты византийской Церкви. В своем трактате он дает ряд духовных упражнений, которые часто отождествляют с исихазмом, но которые сам Никифор считал второстепенными. Он конкретизировал и уточнил ту роль, которую приписывал сердцу в молитве уже св. Макарий. Его метод молитвы основывается на антропологии, но изначально семитической по происхождению. Предлагаемый Никифором путь телесной аскезы вытекает из того простого факта, что вся психическая деятельность отражается на телесной. Физиология Никифора очень похожа на библейскую. Управляющим органом является сердце. Создатель сделал его источником естественной теплоты; вместе с легкими, имеющими охлаждающее действие, оно действует в дыхании и речи.

Однако для Никифора эта физиология не главное в духовной жизни; психофизиологический метод – только одно из средств для

достижения внимания или «хранения сердца», что, хотя и является необходимым условием истинной молитвы, не есть все же ни сама ее сущность, ни ее высшая цель. Кстати сказать, христианская исихастская молитва в этом радикально отличается от техники индусской йоги и мусульманской дхикр, которые автоматически приводят к желаемому результату. Внешне техника исихастов в ряде случаев похожа на дхикр. Молитва божественного Имени, связанная с дыханием, широко распространена в мусульманских кругах. Но эта параллельность говорит только о том, что в XIII в. между христианами монахами и мусульманами часто бывали личные контакты, и подчеркивает контраст между магометанским использованием и христианской интерпретацией одного и того же психологического явления. У христианских монахов, несмотря на неизбежные в народной среде искажения и смешения, молитва, связанная с дыханием, неотделима от сакраментальной мистики и богословия благодати.

Большое влияние на распространение исихазма в XIV в., прежде всего в славянских странах, имел св. Григорий Синаит. Ему пришлось много путешествовать, пока он не остановился в Болгарии под защитой царя Иоанна Александра. Благодаря этому исихазм стал распространяться по славянским странам. Будущие деятели славянского культурного и духовного возрождения стали прямыми или косвенными учениками Синаита: Феодосий Тырновский, болгарский патриарх Евфимий, Киприан, митрополит Киевский. Они принесли исихазм в Россию, где в XV в. он вдохновил знаменитых заволжских старцев.

Сочинения св. Григория Синаита всегда были излюбленным чтением православных монахов. Проникнутый научениями «Лествицы» св. Григорий излагает учение о чистой молитве с глубоким пониманием психологии монахов. Он использует весь опыт предыдущих поколений. И поэтому его сочинения насыщены мистическими свидетельствами и конкретными советами. Он много говорит о «памяти Божией», необходимой для истинной жизни. Эта память, по учению св. Григория, была искажена грехом, и безмолвник должен восстановить в себе именно ее. Для этого ему следует отрешиться от всех других помыслов и помнить только о Боге. Преподобный Григорий Синаит явно и подчеркнуто предпочитает путь отшельнической жизни общинному монашеству, ко-

торое знал по личному опыту на Синае и которое было в больших византийских монастырях. Литургическая молитва – или «псалмопение» – остается, по его мнению, слишком внешней, чтобы она могла сама по себе привести к восстановлению «памяти Божией».

Однако не все учителя исихазма в XIV в. одинаково отрицательно относились к псалмопению. Так, в частности, Феолит Филадельфийский упорно настаивает на том, чтобы его ученики строго следовали правилам монашеской общины. А патриарх Филофей (+1379) говорил, что, когда св. Палама однажды подумал об уходе в отшельничество ради «чистой молитвы», его резко осудил, явившись к нему в видении, прп. Антоний Великий. Синаит же принадлежал к индивидуалистической и спиритуалистической тенденции византийского исихазма, самой близкой к Евагрию Понтийскому. Однако цель безмолвнической жизни для него, как и для всех других, не отличалась существенно от той, которую Священное Писание ставит перед всеми христианами: осознать благодать крещения, уже дарованную человеку, но скрытую грехом.

Анализ византийских трактатов о духовной жизни, написанных в XIII-XIV вв., показывает, насколько распространено было влияние исихастской духовности, а также раскрывает истинную ее природу. Например, Феолит и патр. Афанасий I не были ни отшельниками, ни монастырскими затворниками. Наоборот, оба они были связаны с социальными и духовными реформами христианского общества, и вся их жизнь и деятельность были направлены на поощрение в Византии церковной общинной жизни и сакраментального духа. Таким образом, и они сами, и их преемники показали, что исихазм в XIV в. был не только движением индивидуальной мистики, но и духовным возрождением, основанным на святоотеческой традиции. Через таких людей, как Афанасий и Феолит, христоцентрическая мистика Иисусовой молитвы распространялась на всю Церковь. В трудах Паламы она обретет свое богословское осмысление [6].

Однако как само имя св. Паламы, так и его творчество по каким-то причинам редко упоминается в работах русских ученых-богословов XVIII-XIX веков, и создается впечатление о существовании некой «стены молчания» вокруг имени св. Григория, хотя во вторую неделю Великого Поста мы празднуем его память. В связи с

этим может быть полезным хотя бы в общих чертах наметить традицию православного изучения творчества св. Григория Паламы, а также всего поздневизантийского исихазма.

Заметным явлением в православной патрологической науке XIX в. явилась магистерская диссертация игумена Модеста (Стрельбицкого) «Св. Григорий Палама, митрополит Солунский. Поборник православного учения о Фаворском свете и о Действиях Божиих», осуществившая, по словам А.И. Сидорова, прорыв в той «стене молчания», которая окружала сокровищницу Богомыслия одного из самых великих Отцов Церкви [2,20]. В ней игумен Модест дает высочайшую оценку творчества святителя и отмечает, что, практически, ни один поборник Веры и благочестия православной Греческой церкви не испытывал столько клевет и несправедливых обвинений в отступлении от православия и правил подвижничества, как св. Григорий Палама.

Вскоре после выхода в свет книги игумена Модеста появилась еще одна работа, затрагивающая нашу тему: статья Г. Недетовского о Варлааме и его последователях. Автор ее пытается разобраться в сложных перипетиях исихастских споров XIV в. и определить суть заблуждений главного оппонента св. Григория Паламы. Недетовский пишет, что нельзя строго судить Варлаама, приписывать ему статус агента католической пропаганды, и сама ересь его – это просто плод схоластики, господствующей тогда в западных школах. В общем, по мнению А.И. Сидорова, названную статью нельзя назвать удачной попыткой анализа сложных обстоятельств столкновения защитников Православия с инородным мирозерцанием «варлаамитов». Тем более что автору статьи чужда духовная суть исихастского движения. Однако стоит учесть, что это, по сути, первая попытка научного осмысления лжеучения Варлаама.

В работе епископа Порфирия (Успенского) довольно подробно излагается история исихастских споров и намечается их богословская суть. В своем труде он показывает, что исихазм есть явление, восходящее к самим истокам монашества. Даже упражнения в умной молитве в потемках с устремлением взора на пупок или на кончик носа ради чувственного видения света, подобного свету Фаворскому, были, как показал на основании многочисленных рукописей еп. Порфирий, на Афоне издревле.

Занимался поставленной проблемой епископ Арсений (Иващенко), развивая это перспективное направление в патрологии. Одновременно с ним издает ценнейший источник – «Синодик в Неделю Православия» – Федор Иванович Успенский. В нем отражено соборное сознание православной Церкви, провозглашающее анафемы Варлааму и Акиндину с обозначением основных положений их заблуждений и возвещается вечная память св. Григорию Паламе. Перу Ф.И. Успенского принадлежит работа, специально посвященная столкновению св. Григория Паламы с Варлаамом. Данный конфликт Ф.И. Успенский рассматривает в плане столкновений «партий» – «православно-национальной» и «западнической». А с точки зрения идейной – как конфронтацию платонизма и аристотелизма. Об Иисусовой молитве он говорит как о практике факирской, но над которой стоит теория спасения. Таким образом, Ф.И. Успенский, хотя и вложил свою лепту в изучение мирозерцания св. Григория и поздневизантийских исихастов, но остался продолжателем той же традиции непонимания их.

У епископа Алексия (Дородничина) мирозерцание св. Григория Паламы рассматривается в едином контексте поздневизантийского исихазма с еще двумя великими духовными писателями – прп. Григорием Синаитом и Николаем Кавасилой. Он показал, что эти три великих человека учили и доказывали самую жизнь, что не путем рассудочных философских умозаключений, но постоянным очищением души, совершенным безмолвием чувств и помыслов, непрестанным упражнением в богомыслии и умной молитве, или иначе «умным деланием», человек может достигнуть озарения свыше.

Развивая положения, высказанные еп. Алексием, А.Я. Яцимирский замечает, что победой над Варлаамом и другими противниками исихастов Православие обязано Паламе, но родоначальником славяно-византийской исихии должен считаться Григорий Синаит. Вопросами исихии занимался и крупнейший знаток истории византийской Церкви И.И. Соколов.

После 1917 г. исихастских споров касались А.А. Васильев и А.Ф. Лосев. А.А. Васильев придерживался достаточно здоровой и объективной точки зрения на поздневизантийский исихазм. А.Ф. Лосев анализировал борьбу св. Григория Паламы с Варлаамом как

антитезу «языческого платонизма» и «платонизма христианского». Однако, как замечает архим. Киприан, о традиции платонизма в собственно христианстве невозможно говорить, ибо там, где присутствует эта традиция, отсутствует само христианство. Впрочем, этим критическим замечанием не умаляется заслуга нашего выдающегося мыслителя, которому удалось уловить и обозначить ряд существенных аспектов «исихастских споров» XIV в., вскрыть глубинную их подоплеку [2,31].

Из представителей православной диаспоры, изучающих творчество св. Григория Паламы, следует отметить Г.А. Острогорского, который считает, что византийская культура являлась высшей культурой средневековья. А важнейшим местом ее, по мнению Г.А. Острогорского, являлось исихастское движение. Основными истоками этого движения он считает монашество и мистические учения древнехристианской Церкви и, в первую очередь, – учение Дионисия Ареопагита, воспринятое через призму богословия прп. Максима Исповедника. Затрагивая непосредственно сами споры, Г.А. Острогорский отмечает, что чисто внешние моменты здесь играли второстепенную роль. Например, психосоматический метод Иисусовой молитвы, названный Варлаамом «омфалопсихией», послужив одним из поводов для споров, быстро отступил на задний план. Как констатирует автор, в этом методе предполагалось не механическое доведение себя до экстаза и видений, как понимал это Варлаам. Видения понимались лишь как исключительные излияния благодати, к восприятию коей надлежало готовиться путем нравственного просветления, суровой аскезы и постоянной молитвы. Г.А. Острогорский подчеркивает, что учение исихастов выражало основное стремление греческой духовности перекинуть мост над пропастью, отделяющей этот мир от будущего. Поэтому оно и было признано православной Церковью и отвергнуто католическим Римом.

Несомненно, заметным явлением стала работа монаха (будущего архиепископа) Василия Кривошеина [1, 209-230]. Исходной точкой для автора служит гносеология, антропология и аскетика св. Григория Паламы. Утверждая непостижимость Бога человеческим разумом, святитель, по свидетельству В. Кривошеина, признает относительную полезность изучения мира тварного силлогизма-

ми и логическими доказательствами. Но в деле познания Бога он утверждает их недостаточность и даже нецелесообразность применения их. Вместе с тем, св. Палама указывает на возможность богообщения для человека, определяемую его положением в мироздании. Ибо человек, созданный по образу Божию и соединяющий в себе, как состоящий из души и тела, мир вещественный и невещественный, является, по мысли св. Григория Паламы, неким малым миром, микрокосмом, отражающим в себе мироздание и объединяющим его собою в единое целое. Это позволило святителю утверждать, что человек в большей степени, чем ангел, наделен образом Божиим. Причем в антропологии св. Григория телесному началу в человеке придавалось важное значение. Именно исходя из учения о богоподобии человека утверждается возможность достижения общения с Богом прежде всего на пути исполнения Его заповедей. Поэтому же гносеология и антропология Паламы неразрывно сопрягается с его аскетикой и этикой. Что касается художественной (умной) молитвы, то поскольку тело не есть злое начало, но творение Божие и храм живущего в нас Духа, то нет ничего предосудительного в том, чтобы пользоваться им как вспомогательным средством. То есть святитель видел в описанных приемах второстепенное, а не главное содержание умного делания.

Работы Г.А. Острогорского и Василия Кривошеина показали тесную связь учения св. Григория Паламы с аскетической традицией православного Востока. Подобное углубление перспектив в исследовании наследия святителя во многом определило и подход к этому наследию архим. Киприана (Керна). В центр своего исследования он ставляет учение о человеке Паламы. «Человек был и остается криптограммой, которую не дано человеческому уму расшифровать», замечает отец Киприан [2, XLII]. Важный рубеж знаменовали собой исследования его в области поздневизантийского исихазма и богословия св. Григория Паламы.

Исихастским спорам посвящены работы прот. Георгия Флоровского, В.Н. Лосского. Следует также отметить труды Г. Пападимитрия, Г. Мантзаридиса, П. Христу, А.-Этахиаоса, Амфилохия Радовича, Д. Коффея, А. Геро, Д.С. Романидиса, архим. Амвросия (Погодина), о. Иоанна Экономцева, С.С. Хоружего и др. Безусловно, среди названных работ исследования о. Киприана (Керна)

следует считать важнейшими. Наряду с этой работой, конечно же, необходимо упомянуть работу протопресвитера Иоанна Мейендорфа «Святой Григорий Палама и православная мистика», где о. Иоанн дает историю православной духовности от зарождения монашества до XX в. В ней повествуется об исихастской традиции в широком смысле: о первых отцах-пустынниках IV в., об авве Евагрии, богословски осмыслившем молитвенную жизнь монахов, но истолковавшем ее при этом в линиях платонического спиритуализма, преп. Макарии Великом, писавшем о духовной жизни исходя из библейского представления о человеке как о психофизическом целом, цельно участвующем в богообщении. У таких учителей, как Диадок Фотикийский и преподобный Иоанн Лествичник, «умная молитва» Евагрия превращается в сердечную молитву с постоянным призыванием Имени Иисуса, Бога воплотившегося. Святитель Григорий Нисский и прп. Максим Исповедник осмыслили этот путь как обожение, внутреннее приобщение к Богу. В этом ряду стоит имя прп. Симеона Нового Богослова. Непосредственный предшественник святителя Григория Паламы – преподобный Григорий Синаит. Центральное место в книге занимает Палама – завершитель византийской духовной традиции, защитник исихазма. Последний раздел книги посвящен исихазму после Паламы. К достоинству книги протоиерей Валентин Асмус относит то, что о. Иоанн в ней стремится преодолеть любую односторонность [6,11]. Рассмотрим же поподробнее эту небольшую по объему, но очень интересную и полезную книгу, но сначала немного о самом св. Григории Паламе.

ПАЛАМА Григорий (1296-14 ноября 1359), митрополит Солунский. Родился в Константинополе в богатой семье, в 20 лет принял иночество в одной из афонских обителей. Особенно известен спор его с Варлаамом Калабрийским и Акиндином о Фаворском свете [10,274]. Наличие фамилии – Палама – указывает на знатность его происхождения (простые люди того времени различались лишь именами и прозвищами). Он был родом из семьи беженцев Малой Азии. Григорий Палама получил блестящее образование в Константинополе и слыл большим знатоком Аристотеля. Отец его был сенатором и очень набожным человеком. Согласно преданию, отец Григория практиковал Иисусову молитву и погружался в нее даже

во время заседания сената. После смерти отца все оставшиеся члены семейства уединились жить в монастыри. Около 1315 года Григорий и его брат стали монахами на Афоне, который к тому времени уже был крупным монашеским центром. Много странствовал, на короткий срок сделался игуменом монастыря «Эсфигмен» и, наконец, осел в скиту св. Саввы, где жил отшельником и начал писать. Он вел жизнь «умеренного» исихаста, на ежедневные службы не ходил, но и сакраментального общения с Церковью не прерывал [8,334-335].

Это было время оживления монашеского движения с его аскетическим и вероучительным радикализмом, время расцвета греческого национализма и интереса к античности среди столичной интеллигенции, вызванное отвоеванием у крестоносцев в 1261 г. Константинополя. Империя, ограниченная пригородами столицы, была политически слаба, и Церковь стала фактически намного сильнее государственной власти. При этом монашеское влияние в Церкви преобладало. Следует отметить, что монашеское движение того времени было связано с понятием исихазма, и традиции «умной» молитвы были знакомы не только отшельникам, но считались основным «деланием» во всех монастырях и даже среди мирян.

Политическая и экономическая слабость империи, постоянная угроза нападения турок вызывали потребность императоров искать помощи у римского папы. Но папа условием начала крестового похода против турок поставил соединение Церквей и признание Восточной Церковью *Filioque*. В переговорах от восточной стороны участвовал в 1339 г. приближенный императора Андроника III профессор Варлаам Калабриец, который в предверии переговоров написал 21 трактат против Фомы Аквинского, доказывающего Аристотелевским методом силлогизма возможность познания Бога. Варлаам же призывал западных коллег читать Дионисия, который доказывает, что человеку не дано знать Бога. Поэтому нам ничего не известно об исхождении Св. Духа, говорил Варлаам.

Трактаты Варлаама попали задолго до переговоров на Афон, где с ними познакомился св. Григорий. Палама в 1335 г. написал Варлааму письмо о Боговоплощении и, ссылаясь на опыт афонских исихастов, говорил о непосредственном христианском опыте Богообщения. А отрицание возможности Богопознания, проповедо-

вавшееся Варлаамом, признавал наихудшей ересью. Последовала полемика между Варлаамом и Паламой, сводившаяся к вопросу о богопознании, христианской антропологии и духовной жизни, где обе стороны ссылались на авторитет псевдо-Дионисия.

С переговоров с папой в Константинополь Варлаам вернулся с пустыми руками без войск и помощи. Здесь он столкнулся с оппозицией монахов, которые тоже отрицали, что вопрос о Св. Троице можно решить по-Варлаамовски, то есть простой ссылкой на незнание Бога. За этим последовали публикации Варлаама, Паламы и «Святогорский Томос», подписанный в поддержку Паламы всеми афонскими игуменами. И, наконец, – соборы 1341, 1347 и 1351 гг., подтвердившие учение Паламы о возможности непосредственного знания Бога. В 1368 г., уже после смерти, Григорий, митрополит Фессалоникийский, был причислен к лику святых.

Уже упомянутый знаменитый спор определил последующие судьбы восточного христианства. Постараемся понять позиции обеих сторон и для этого посмотрим внимательнее и на личность калабрийского грека, ученого и философа Варлаама.

Выше отмечалось, что он, благодаря своим неординарным способностям, приобрел большую известность и авторитет во времена Андроника III. Его сочинения по астрономии и логике распространяются по всей Византии. Он заведует кафедрой императорского университета, комментирует студентам труды псевдо-Дионисия Ареопагита. В 1333-1334 гг. от имени греческой Церкви выступал на переговорах с двумя доминиканскими богословами, посланными папой на Восток с целью подготовки воссоединения церквей. Варлаам всегда исповедовал православные убеждения, «любовь к истинному благочестию» даже заставила его покинуть Италию, где греки, хотели они того или нет, были в унии с Римом. Таким образом, он считал, что вернулся к вере своих Отцов. Но когда он стал «импровизировать» на поприще богословия, то столкнулся с затруднениями, так как вырос в Италии, где уже бродил дух Ренессанса. И те гуманистические круги, к которым он принадлежал, пытались освободиться от интеллектуальной дисциплины средневековья, воплощением и символом которой была богословская школа томизма. Варлаам с первых же трактатов отрицает латинское приращение на «богопознание» и «доказательство» исхождения Свята-

го Духа и от Сына. К восточному богословию его привлек как раз его апофатизм, постоянное утверждение непознаваемости Бога. В Дионисии он, наконец-то, нашел метафизическое основание для воссоединения церквей: поскольку Бог непознаваем, зачем продолжать споры об исхождении Святаго Духа?

Этот номиналистский агностицизм, с позиций которого Варлаам напал на латинян, вызвал возражения со стороны отшельника кельи св. Саввы. Из своего афонского уединения св. Палама шлет письмо за письмом в Константинополь и Фессалоники – то одному из своих прежних учеников, Акиндину, то самому калабрийскому философу. Бог действительно непознаваем; но разве Он не открывает Себя? Разве Христос через Свое Воплощение не даровал людям сверхъестественное познание, отличающееся от познания интеллектуального, но в высшей степени реальное, более реальное, чем любое философское познание? Оторвавшись от интеллектуального реализма западной томистской схоластики, Варлаам столкнулся с мистическим реализмом восточного монашества.

Этот калабрийский философ попытался поближе узнать своих новых противников и некоторое время делил жизнь с безмолвниками в скитах Фессалоник и Константинополя. Там он и столкнулся с психофизическим методом Иисусовой молитвы. Это было сильным шоком для его гуманистической психологии и для его философских убеждений, проникнутых платоническим спиритуализмом. «Они посвятили меня, – писал он, – в чудовищные и абсурдные учения, до описания которых не может унизиться человек, имеющий хоть сколько-нибудь разума или смысла, произведения ложного верования и безрассудного воображения. Они учили меня чудесным разделением и воссоединением духа и души, связи демона с последней, различиям между белым и красным светом, умопостигаемым вхождением и исхождением, производимым ноздрями при дыхании, щитами вокруг пупа и, наконец, соединению Господа с душою, производимому внутри пупа ощутимым образом с полной сердечной уверенностью» [цит. по 6, 304].

В этом тексте трудно разобрать, что является непосредственным откликом на трактат «О хранении сердца» Никифора Подвижника или на «Метод» псевдо-Симеона, а что и простонародным искажением их наставлений или же собственной сатирической интер-

претацией Варлаама. Во всяком случае, он принял свои открытия очень серьезно и отождествил монахов-безмолвников с еретиками-мессалианами, или богомилами, тогда очень многочисленными на Балканах. Варлаам направил против них целый ряд полемических трактатов, в которых он уточнил свое первоначальное обвинение монахов в мессалианстве: ведь они действительно уверяют, что видят телесными очами сущность Бога!

Против этих посланий и написал Григорий Палама свои знаменитые «Триады в защиту священнобезмолствующих». Эти тексты имеют важнейшее значение и являются первым богословским синтезом духовной жизни восточного монашества. Таким образом, нападки Варлаама послужили Православной Церкви поводом определить место исихазма в отношении к основным догматам о грехе, Боговоплощении, Искуплении и благодати таинств. Этим самым Церковь произвела необходимый отбор, отсеяв явно чуждые ее собственной духовности элементы, в особенности неоплатонический спиритуализм, и утвердила практику и учения, которые могли быть включены в библейскую и христианскую концепцию Бога и человека. И, наконец, в ответ на обвинение в мессалианстве, отвергая упрек Варлаама, что «монахи видят божественную сущность телесными глазами», византийские соборы XIV в. признали паламитское учение о различии божественной сущности и божественных энергий.

Признание Церковью описанного богословия произошло не сразу, а в несколько этапов. Первым полуофициальным документом, изданным против Варлаама, был «Святогорский Томос», составленный самим Паламой и подписанный игуменами и монахами святой горы. В «Томосе», как и в «Триадах», христианская мистика включена Паламой в божественный замысел спасения. Бог стал «действительно видимым», поскольку Царство будущего века уже реально предвосхищается в Церкви, так же как Христос заранее открыл Себя праведникам Ветхого Завета.

Таким образом, христианская святость по существу своему носит характер пророческий. Ветхозаветные пророки знали о первом пришествии Христа и возвещали его, новозаветные же знают и возвещают славное второе пришествие Господа: они опытно и в

полноте переживают обетования, получаемые каждым христианином в крещении, они являют тайну спасения не только словами, но и самой своей жизнью. Такое пророческое служение особенно характерно для монахов, на которых напал Варлаам.

На основании этих представлений афонские монахи сделали торжественное заявление, которое стало решающим и послужило окончанию спора. Два собора 1341 г. подтвердили учение св. Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога, осудили калабрийского философа, осудив тем самым и дух самого Возрождения. Но это учение, которое предполагало различие в Боге непознаваемой сущности и «нисходящих энергий», подверглось критике со стороны некоторых византийских богословов – Григория Акиндина и Никифора Григоры. Как часто бывало, богословские споры оказались неотделимыми от борьбы политических партий. Оказавшись в противном политическом лагере, св. Палама подвергся преследованиям со стороны Константинопольского патриарха Иоанна Калеки в течение гражданской войны 1341-1347 гг. Критики его богословия получили поддержку правительства.

Но за победой Иоанна Кантакузина в 1347 г. последовало торжество паламитского богословия. Сам св. Григорий был поставлен митрополитом Фессалоникийским. В 1351 г. большой собор в Константинополе вынес определение, подробно излагая его учение. Но, фактически, богословские споры за и против исихазма продолжались и далее. Так, трактаты против Никифора Григоры относятся к 1355 г. Всего св. Григорием Паламой работ, в той или иной степени касающихся поставленной проблемы, написано достаточно много. К ним можно отнести [8,339]:

- «Слова аподиктические» (доказательные), в основном содержащие проблемы *filioque*, непосредственно вытекающие из богословия исихазма;
- Несколько писем Варлааму и к более позднему оппоненту Акиндину о вопросе богопознания и *filioque*;
- Три триады (9 трактатов) «В защиту священнобезмолствующих» (исихастов) – это основной труд св. Паламы;
- «О священнобезмолствующих», «О молитве и чистоте сердца – три главы», «О том, что всем вообще христианам надлежит непрестанно молиться»;

- Святогорский Томос – манифест афонских монахов, составленный непосредственно св. Григорием;
- Трактаты против Акиндина, содержащие полемику о божественных энергиях;
- Трактаты против последнего оппонента Никифора Григоры;
- «Слова» (гомилии), содержащие проповеди на все воскресенье в году.

Попробуем обобщить известные уже исторические предпосылки, эти работы святителя и разобраться, опираясь на исследования протопресвитера Иоанна Мейендорфа, в богословии исихазма. Византийские монахи впервые нашли в Варлааме противника, оружием которого была вероучительная система, ставившая под вопрос сами основания исихастской мистики. Поэтому им пришлось защищать исихазм, что в свою очередь показало, как глубоко он укоренился в традиции греческих отцов и ранней Церкви. И действительно, во всем своем творчестве Палама включает мистическую традицию, восходящую к Евагрию и Макарию, в объективную систему христианской мысли, основанную на Священном Писании и на глубоком знании Отцов. То или иное субъективное проявление этой традиции могло стать предметом для недоразумений. Но Палама дал им окончательное истолкование в свете жизни в Иисусе Христе, в самом сердце церковной общины.

Варлаам основывал свою позицию на том, что всякое познание, включая и познание Бога, происходит от восприятия через чувственный опыт (аристотелевский постулат), а также, что Бог превыше чувственного опыта и, следовательно, непознаваем (неоплатонический постулат). Поэтому он считал, что всякое познание Бога должно быть косвенным, всегда происходить «через существа», воспринимаемые чувственно. Исходя из этого и само мистическое знание может быть реальным только «символически».

Св. Палама отказывал в каком-либо доверии тому, что античные философы говорили о богопознании. В отличие от них он создал реалистическое учение о сверхъестественном познании, не зависящим от любого чувственного опыта, но дарованном в Иисусе Христе человеку в целом – душе и телу, могущему уже здесь, на земле, достигать предвосхищения конечного обожения и видения Бога не своими силами, но благодатью Божией. В этом контексте

учитель исихазма оправдывает психофизический образ молитвы, противопоставляя неоплатоническому спиритуализму антропологии Варлаама библейское представление о человеке: тело вовсе не является темницей души, ибо само оно получает благодать Таинств и залог конечного Воскресения. Почему же ему не участвовать в «чистой молитве»?

Даже сама мысль, что человеческое тело может быть сосудом благодати, казалась калабрийскому философу нетерпимым заблуждением. Для Паламы же, как и для всей монашеской традиции, напротив, это было вполне очевидным фактом, особенно с тех пор, как Сам Сын Божий воспринял плоть во чреве Марии и основал на земле видимую Церковь. Именно в этом сосредоточен весь спор Варлаама с Паламой. Это то, что всегда противопоставляло Св. Писание и эллинизм, Иерусалим и Афины, апостолов и философов, религию Воплощения и телесного воскресения и религию развоплощения и бессмертия души. После Воплощения тела наши стали *«храмом живущего в нас Святаго Духа»* (1 Кор. 6, 19). Именно там, в нашем собственном теле, мы должны искать Дух, в теле, освященном Таинствами и привитом Евхаристией к телу Христову. Теперь Бог находится внутри нас. Он уже не вовне. Поэтому мы обретаем Фаворский свет внутри себя. Апостолам дано было лишь внешнее видение, поскольку Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но теперь мы все являемся членами живой реальности Его Тела – Церкви.

Отвечая на критику Варлаама, учитель исихазма пишет: «Духовная сладость, переходящая от ума на тело, и сама нисколько не ухудшается от общения с телом, и тело преобразует, делая его духовным, так, что оно отбрасывает злые плотские стремления и уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней, от чего и весь человек становится тогда «духом» [6,310], как написано *«рожденный от Духа есть дух»* (Ин. 3,6-8)».

Так св. Палама восстанавливает материю в ее достоинстве, которое всегда стремится отрицать в ней эллинистский спиритуализм. Палама как бы вновь открывает смысл таких новозаветных терминов, как «дух», «душа», «тело», «плоть», в которых противопоставляется не дух материи, а Сверхъестественное – тварному миру. Действительно, человеческий дух столь же радикально от-

личен от Бога, как и тело; и, даруя Свою благодать, Бог спасает всего человека, его душу и тело. Авторитет Св. Писания св. Палама противопоставляет той мистике небытия, которую готов был принять эллинизированный ум Варлаама.

Исихастскую мистику и индуистскую нирвану разделяет огромная пропасть. Христианский мистик ищет новой жизни во Христе, жизни активной для всего своего существа, и он знает, что благодать Крещения и Евхаристии уже дала ему эту жизнь; кроме того, он ищет ее внутри своего собственного существа. Поэтому исихастское движение XIV в. никоим образом не проповедовало индивидуалистический и субъективный мистицизм, а, наоборот, вызвало возрождение сакраментальной жизни Церкви. Сам св. Палама говорит, что в двух таинствах, Крещении и Евхаристии, содержится все наше спасение, ибо они охватывают все домостроительство человека. В своих проповедях он строго требовал послушания церковным предписаниям относительно воскресной Литургии, ибо человек, презревший воскресную Литургию, далек от Бога (Беседа 50). Он настаивал также чуть ли не на ежедневном причащении (Беседа 38).

В заключение работы необходимо снова вернуться к определению значения слова «исихазм», так как оно употребляется в различных смыслах, и ответить на вопрос, какой исихазм защищал св. Григорий Палама.

1. Наиболее древний и первоначально единственный смысл этого термина отражает созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества, возникшего в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III и особенно в начале IV в. Слово «исихия» – покой, безмолвие – указывает на идеал индивидуального отшельничества, по своему принципу отличного от общежительного монашества, основанного св. Пахомием Великим и предполагающего строгую внешнюю дисциплину труда и жизни. Не исключая внешних правил, жизнь монаха-исихаста определялась внутренней молитвой, «умным деланием», стремлением к личному «обожению» как началу преображения других людей и всего мира. Идея эта существовала еще в позднем ветхозаветном иудаизме как выражение мессианских чаяний. Эти чаяния слились в I в. с христианским эсхатологизмом.

Позднее философско-идеологическое толкование отшельничества расширилось за счет небиблейских элементов при вхождении в монашество образованных греков, воспитанных на идеях неоплатонизма. Так появилось противоположение материи и духа. В соответствии с идеологией платонизма цель «умного делания» стала определяться как выход человека из истории, приобщение к вечному надысторному «умному миру».

Наиболее известным выразителем этого этапа в истории исихазма был ученик Оригена Евагрий Понтийский. В основу учения Евагрия была положена идея о первоначальном существовании всех тварей в качестве равных и одинаково совершенных «умов», созерцающих божественную сущность. Наличие разнообразия тварей и телесно-материальной жизни человека объяснялось как результат падения тварей. Целью духовной жизни, по Евагрию, является восстановление путем молитвы и «умного делания» первоначального созерцания божественной сущности. В этой системе центральный догмат христианства – «Слово стало плотью» (Ин. 1,14) – был уже не нужен, так как человек призывался к развоплощению.

Осуждение Оригена и Евагрия в 553 г. ограничило опасность, грозившую созерцательному монашеству уклониться в чистый платонический спиритуализм, но не ограничил популярность исихазма. В основной своей части исихазм освободился от оригенизма, и «умное делание» стало пониматься не в смысле развоплощения, а как приобщение к воплощенному Слову путем Иисусовой молитвы.

2. Термин «исихазм» часто определяют как психосоматический метод творения Иисусовой молитвы, известный в среде монашества XIII – XIV вв. Предписание Иоанна Лествичника «прилепить имя Иисуса к даханию» иногда понималось буквально – в смысле использования дыхания как способа сосредоточить внимание и связать молитву с непрерывной функцией организма и тем самым достигнуть «постоянной молитвы». В отличие от спиритуализма Евагрия этот метод предполагает положительное отношение к телесному, материальному аспекту человеческой жизни. Он связан с традициями, приписываемыми Макарию Египетскому. Весьма вероятно, что этот метод применялся (в грубой, народной, почти

магической форме) в среде мессалиан-богомилов. Обнаружив эту практику у византийских исихастов, калабрийский философ Варлаам назвал их мессалианами или «пуподушниками», что вызвало апологию исихазма со стороны св. Григория Паламы.

3. В научной литературе встречается понятие «политический исихазм», то есть социальная, культурная и политическая программа, проводимая в XIV в. видными византийскими деятелями и широко распространявшая свое влияние в славянских странах. Среди таких имен – император Иоанн Кантакузин, патриарх Константинопольский Филофей Коккин, митрополит Киевский Киприан Цимблак. Несомненна связь деятельности этих людей с победой св. Григория Паламы на соборах 1341, 1347 и 1351 гг. Но деятельность вышеуказанных лиц не сводилась к практике «священного безмолвия», и поэтому приложение к ним понятия «исихазм» требует терминологических оговорок.

4. Термин «исихазм» часто употребляют как синоним термина «паламизм», то есть системы богословских понятий, выработанных св. Григорием Паламой в процессе его полемики с Варлаамом, Акиндином и другими противниками. Эта система утверждает возможность реального, а не только интеллектуального Богообщения. Поскольку в ней также утверждается полная трансцендентность и непознаваемость Божественной Сущности, Паламе необходимо различение «сущности» от «божественных энергий», в которых сама божественная жизнь передается тварям как личное божественное самооткровение. Богословскую систему св. Григория Паламы не следует считать искусственной надстройкой над исихазмом как мистическим, религиозным и общественным явлением. Она была выработана как неизбежная форма защиты от аргументов, выдвинутых Варлаамом. Тем не менее, различать исихазм и паламизм как систему понятий, необходимо, хотя и неверно будет их слишком противопоставлять.

Так какой же исихазм защищал святитель? Описанные четыре смысла, в которых употребляется слово «исихазм», не противоречат друг другу. Между ними есть внутренняя связь, заключающаяся, конечно, не в отшельничестве как таковом, не в психосоматической практике молитвы Иисусовой и не в социально-политической деятельности. Внутренняя связь нахо-

дится в общем для них всех глубинном понимании человека и его конечного назначения, иначе говоря – в религиозно-богословском плане, ясно выраженном Паламой в его полемике с Варлаамом. Это понимание допускало разнообразие практических выражений, начиная с полного ухода от мира и кончая богословско-полемическим писательством и весьма влиятельным вмешательством в общественные и международные дела. С течением веков в самом сердце исихастской традиции постепенно побеждало монистическое понятие человека, всецело падшего и смертного, но который весь, душой и телом, призван уже здесь, на земле, вкусить зачатки грядущего обожения. Вот это-то религиозно-богословское понимание исихазма и защитил святой Григорий Палама.

Значение победы святителя можно понять, если вспомнить, что спор между Варлаамом и св. Паламой состоялся на фоне очень опасного внутреннего конфликта византийской религиозной мысли. Этот конфликт был вызван борьбой между защитниками светского эллинизма, пытавшимися восстановить в философии традицию неоплатонизма, сохраняя максимально возможную автономию по отношению к христианским догматам, и теми, кто стремился быть «чистым» христианином, не зависящим от древних философов.

Спор между Варлаамом и св. Паламой впервые остро и резко вскрыл эту проблему во всей ее полноте. Течение этого спора, защита св. Паламой исихазма и его исход определили, по мнению о. Иоана Мейендорфа, дальнейшую историю Восточной Церкви. Ибо останься эта Церковь пассивной перед наступающим номинализмом Варлаама и ему подобных, настоящий ураган идей Нового времени сломал бы рамки средневекового общества и привел к такому же кризису, какой поразил христианский Запад, то есть к Ренессансу, неоязычеству и церковной реформе в духе новой номиналистской философии [6,307].

Библиографический список

1. Архиеп. Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952 – 1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород. Издат-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 1996.
2. Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М.: «Паломник», 1996.

3. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей, том 2. Изд-во Московской Патриархии, 1993.
4. Добротолюбие. Том 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
5. Новиков Д.В., Асмус М.В. Святоотеческие тексты догматического содержания. Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию. – М., ПС-ТБИ, 1999.
6. Протопр. Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ.ред. И.В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский богословский институт, серия «Древо», 2000.
7. Протопр. Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М.: «Когелет», 2001.
8. Протопр. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие (конспекты лекций). Изд. 2-е, изд-во «Весть», Вильнюс-Москва, 1992.
9. Христианство. Энциклопедический словарь в 2-х томах Брокгауза и Ефрона, том 1. – М., Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993.
10. Христианство. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Православная богословская энциклопедия. Том 2, – М.: «Большая Российская энциклопедия», 1995.

Т.В. Юрьева

Христианские памятники древнего Херсонеса

Христианская история Херсонеса легендарно связана с проповедничеством в этих землях апостола Андрея Первозванного. Этот святой, первый из призванных учеников Христа, являлся покровителем Константинополя, а также многих других восточных земель Византийской империи. В житии Андрея Первозванного, составленном Елифанием Монахом, сообщается, что во время 3-го своего путешествия апостол, пройдя по Южному и Восточному Причерноморью, достиг Крыма и немалое время провел в Херсонесе. Было это в 40-е годы I века от РХ.

Херсониситов тот же Елифанний характеризует так: «Херсаки же народ коварный и до нынешнего дня туги на веру» [1], что говорит о том, что христианским городом Херсонес стал далеко не сразу.

Как и в предшествующие времена, жители города ловили рыбу, выращивали виноград и торговали с соседями. Мало что изменилось в их обыденной жизни. Но поскольку Херсонес оказался надежным, лояльным к власти местом, куда ссылали неугодных, здесь стали появляться христиане особого качества.

Так, в 94 году по РХ здесь принял мученическую смерть св. Климент, папа Римский. Он был сослан при императоре Траяне вместе с сотнями других христиан в крымские каменоломни. Тяжелое положение, в котором находился Климент, не отвратило его от христианской церкви. Он продолжал проповедовать и совершал чудеса. После трех лет каторжных работ Климент претерпел мученическую кончину – его привязали к якорю и бросили в море.

Тело умершего святого христиане положили в небольшой часовне на острове в Казачьей бухте. [2]

Только в 861 году мощи святого Климента были обретены святым Кириллом, знаменитым просветителем славян. Часть мощей он отнес в Рим, там они хранятся в храме святого Климента, построенном на месте его дома. Другая часть была перенесена князем Владимиром в Киев, в Десятинную Церковь. Часть же его мощей должна была остаться в Херсонесе.

Долгое время Херсонес оставался античным полисом, а христианская община в нем была немногочисленной. С уверенностью можно говорить, что только в IV в., когда при императоре Феодосии I христианство становится государственной религией, здесь появляется епископия.

«Следует вспомнить, что единственным документальным свидетельством о Херсонской Церкви IV века является подпись под актами II Вселенского Собора 381 год епископа Херсонского Ефегория, стоящая вместе с подписями предстоятелей Том и Анхиала в разделе «провинция Скифия», то есть Малая Скифия.[3]

Вполне вероятно, что ранняя Церковь Херсона состояла по преимуществу из христиан-иммигрантов, в основном восточного, сиро-палестинского происхождения.

О сложных отношениях между христианским и языческим населением города рассказывает житие святого Василия – одного из первых епископов Херсона и первого его святого мученика.

Житие рассказывает, что два епископа, Василий и Ефрем, в 310 году прибыли в Херсонес с целью обращения языческого города в христианскую веру. Но местному населению не понравились их проповеди, они побили епископов палками и выгнали из города. Василий поселился в пещере. Где же прятался он? Текст жития называет пещеру Парфеноном, т.е. местом почитания Девы. Это мог быть Парфенон, находившийся в восточной части города рядом с построенной позже Восточной базиликой. Кроме того, источники называют еще одно место – Подземный храм, находившийся на главной улице рядом с переулком, ведущим к бане, который изначально мог быть античным святилищем, но затем стал одним из первых христианских храмов.

Херсониситы вспомнили о епископе, когда у архонта умер сын. По преданию, умерший ребенок явился во сне родителям и велел пойти к Василию, который по их просьбе воскресил мальчика. После этого события те, кто были свидетелями чуда, приняли христианскую веру. Это был первый успех Василия.

Но признание епископ получил лишь у немногих, большинство же херсониситов оставались язычниками. Они схватили Василия, связали его и протащили по одной из главных улиц города. От побоев святой умер. Через некоторое время на месте его кончины христиане поставят столп с крестом. Тело св. Василия было брошено за стенами города, после чего христиане похоронили его в гробнице «близ стены». В западной части Херсонеса археологи обнаружили комплекс сооружений IV века, которые с некоторой вероятностью могут быть связаны с начавшимся здесь почитанием святого. Это крестообразная капелла-мартирий со склепом, а также небольшая мемориальная гробничная церковь, построенная над склепом с кирпичным сводом, стоящая рядом в западной части города. Первая может быть местом захоронения воскресшего ребенка, а вторая – предположительно является местом захоронения самого епископа.

Мученическая кончина ждала и других, появившихся вместе с Василием или вслед за ним, приверженцев новой веры. Так, в 311 году жестокой смерти были преданы присланные вместо Василия епископы Евгений, Елпидий и Агафодор. В 315 году на берегах Дуная погиб прибывший вместе с Василием в Херсонес епископ Ефрем.

Лишь при следующем епископе – Еферии ситуация несколько переломилось. Тем не менее, прибывшему на смену Еферию епископу Капитону снова пришлось доказывать истинность христианской веры.

Предание рассказывает, что для того, чтобы обратить в веру новых херсониситов, Капитон вошел в разожженную для обжига извести печь и остался невредим. На месте этого чуда христиане возвели храм-памятник.

В 1893 году, в западной части города, при строительстве артиллерийской батареи был обнаружен небольшой четырехкапсидный храм, под полом которого археологи нашли две печи для обжига из-

вести, сложенные в IV веке. Возможно, что именно здесь священномученик Капитон, епископ Херсонский, и совершил чудо, войдя в горящую печь. Сам храм построен в XVII веке и имеет редкую для Херсонеса конструкцию: квадратный в плане, с четырьмя апсидами в углах, ориентированных по сторонам света. Арки апсид и пилоны поддерживали купол. Пол был покрыт мозаикой. То, что печь, расположенная под храмом, находится строго по основной оси запад-восток и точно в центре под куполом, свидетельствует о намеренном строительстве храма в этом месте, что делает правдоподобной версию о посвящении этого храма епископу Капитону.

Еще один мученик за веру скончался здесь. Это был папа Мартин I, противник монофелитства, сосланный в Херсонес в 655 году. Вскоре после кончины святого монофелитство было признано ересью, а место захоронения Мартина I стало местом паломничества большого числа христиан. Мученика похоронили в церкви Влахернской Богоматери, т.н. «Загородном храме». Считается, что святые мученики IV века епископы Евгений, Елпидий и Агафодор тоже были похоронены здесь. Постепенно вокруг храма формируется обширный христианский некрополь. Особенностью «Загородного храма» является крестово-купольная конструкция, достаточно редкая для того времени, поскольку такая форма еще только начала формироваться в архитектуре Византийской империи.

С V в. христианство становится официальной религией. В Херсонесе безжалостно разрушаются памятники античного искусства, театр, храмы, их заменяют христианские церкви, часовни. Особенно широко строительство в Херсонесе развернулось при императоре Юстиниане, известном всему миру строителе главного христианского храма – Софии Константинопольской.

Возрождение Софии положило начало невиданной по своим размерам строительной деятельности Юстиниана. С небывалой роскошью был отреставрирован поврежденный пожаром константинопольский дворец. На азиатском берегу Пропонтиды, неподалеку от Халкедона, была возведена роскошная, окруженная садами летняя резиденция императора. Только в Константинополе и в соседних предместьях Юстиниан построил двадцать пять церквей, которые были большей частью украшены мрамором и золотом. Но не только столица ощутила на себе заботу императора – едва ли не

каждый из значащихся в календаре святых был почтен сооружением особого храма; едва ли не каждый из городов империи был благодетельствован постройкой мостов, госпиталей и водопроводов, а Карфаген и Антиохия, разрушенные войнами и землетрясениями, были отстроены полностью. На границах империи возвели множество крепостей и укреплений для сдерживания напора варваров. Только на дунайской границе отстроили восемьдесят замков. Во Фракии и Дакии, превращенных гуннами в пустыню, были вновь основаны и заселены колонистами города. В Греции были исправлены развалившиеся укрепления Афин, Коринфа и Платей, защищены укреплениями Коринфский перешеек и Фермопильский проход. Не менее мощные укрепления были возведены на персидской границе, в Херсонесе Фракийском, в Крыму и Эфиопии.

Именно в это время были возведены самые значительные сооружения города. Прежде всего – базилики¹.

Именно базилики стали самыми представительными сооружениями Херсонеса.

Самые знаменитые из них: Базилика Крузе, Восточная базилика, Западная базилика («Дом св. Леонтия»), Базилика в базилике VI – X вв., Базилика 1935 года и, конечно, Уваровская базилика.

Базилика Крузе – один из первых христианских храмов, обнаруженных в Херсонесе в 1827 году. Организация работы по раскопкам была поручена морскому офицеру Г. Крузе, и впоследствии один из храмов, найденных его экспедицией, был назван именем этого лейтенанта.

Сооружена эта базилика в V-VI веках. Позднее ее перестроили в небольшой храм с несколькими вырубленными в скале гробницами – костницами.

Необычно выглядела крупная апсида храма, которая имела редкую форму – была составлена из трех симметрично расположен-

¹Базилика (базилика) (греч. Βασιλική – царский дом) – тип строения прямоугольной формы, которое состоит из нечетного числа (3 или 5) различных по высоте нефов. Нефы разделены продольными рядами колонн или столбов, с самостоятельными покрытиями. Центральный неф – более широкий и больший по высоте, освещается с помощью окон второго яруса и завершается апсидой (лат. *absida*, греч. *Napsidos* – свод, арка), увенчанной полукуполом. Входом в базилику является поперечный объем – нартекс – притвор, входное помещение, которое обычно примыкает к западной стороне христианских церквей. В храмах раннехристианского и средневекового периодов нартекс был предназначен для прихожан, не имевших разрешения входить внутрь главного помещения, т. н. оглашенных, готовых принять христианство.

ных экседр – полукруглых ниш. Такая архитектурная композиция нечасто встречается в византийской архитектуре, а для средневекового Херсонеса она, по сути дела, уникальна.

Г. Крузе не закончил раскопки из-за начавшейся в Севастополе эпидемии чумы, вылившейся в городские беспорядки. При исследовании, проведенном более чем через полвека К.К. Косцюшко-Валюжиничем, внутри базилики было найдено большое количество обломков мраморных плит алтарной преграды, украшенной крестами, резные капители колонн и карнизы, обломок мраморного голубя, остатки греческой надписи.[4]

Как известно, весь город был построен по гипподамовой системе, то есть улицы пересекались под прямым углом, но как выяснили археологи, храм был сооружен по непонятным причинам именно на перекрестке двух улиц. Что же заставило херсонеситов построить базилику таким образом? Другой вопрос – что было до пятого века на этом месте? Предположительно базилика была построена на месте античного храма. Вероятно, греки это сделали, дабы потоптать языческих идолов, возведя христианский храм. И об этом свидетельствует и археологический материал – фрагменты терракотовых статуэток и огромная по своим размерам колонна, датированная третьим веком до нашей эры. По единогласному мнению археологов, на месте базилики Крузе стояло нечто, что видели с моря, а также те, кто заезжал в город. Можно представить, что это могла быть гигантская статуя или маяк, подобный колоссу Родосскому.

Во время наиболее интенсивного строительства в Херсонесе был сооружен храмовый комплекс, известный как базилика в базилике, что нужно понимать как существование на одном месте последовательно двух базилик (VI и X века), вторая из которых была гораздо меньше первой, что позволило археологам открыть их обе для нашего обозрения.

Возможно, большой храм был построен в третьей четверти – конце VI века, и представлял собой трехнефную базилику с более широким центральным нефом, завершавшимся большой полукруглой апсидой. Нефы разделялись рядами колонн по пять в каждом ряду. Возможно, что сверху над боковыми нефами, как и в базилике 1935 года, были устроены галереи (хоры, гинекей), от кото-

рых сохранились две колонны меньшего диаметра, чем от нижних колоннад.

Через две двери по углам левого бокового нефа можно было попасть в длинный, очень узкий крытый коридор шириной около 1,4 м, тянувшийся вдоль всей северной стены базилики. Коридор в свою очередь сообщался с такой же вытянутой постройкой, разделенной на четыре помещения. В одном из них, третьем с запада, во время раскопок 1971-1974 годов была открыта небольшая низкая купель полукруглой формы, расположенная в нише в восточной стене.

Весь комплекс, по интерпретации, впервые предложенной С.Г. Рыжовым, мог представлять собой раннесредневековую крещальню. Поскольку помещения вытянуты в одну линию, это может служить указанием на наличие в данном случае процессионного баптистерия, в котором те, кто крестился, переходили из одного помещения в другое. Особого упоминания заслуживает мозаичный пол большой базилики. Он покрывал все три нефа, а также нартекс и пристройку с северной стороны.

Этот храмовый комплекс просуществовал около четырех веков, прежде чем на месте его центрального нефа из вторичного материала была выстроена скромная, небольшая, но трехнефная базилика с одной алтарной апсидой. Новую базилику вымостили мраморными плитами, а алтарную часть – девятнадцатью перевернутыми базами и капителями колонн, а на обломке ствола такой же колонны установили доску престола.

В северном районе Херсонеса в 1935 году раскопана базилика, ставшая визитной карточкой города. Ее сооружение также относится к V-VI векам. Эта базилика имела типичную для Херсонеса пятигранную снаружи и круглую внутри апсиду. Археологи выявили две основные ее перестройки.

От первой базилики сохранились три мраморные «феодосийские» капители и их фрагменты. Мраморные капители первой базилики отличаются от мрамора второй базилики своим более белым цветом. Согласно времени строительства с найденными монетами, ее строительство можно отнести к последней четверти V века, ко времени правления императора Зенона. Первая базилика просуществовала недолго; в следующем столетии она была раз-

рушена или разобрана, и на том же месте построена была большая новая базилика.

Дополнительными работами в 1950 году открыто небольшое помещение с мозаичным полом, примыкающее к базилике и связанное с ней. С южной стороны располагалась галерея, составлявшая с базиликой одно целое.

В VI веке на месте первой базилики была построена вторая, большего размера и лучше сохранившаяся. Базилика эта одноапсидная, ее конструктивной особенностью является то, что фундамент основан не на скале, а на насыпи, и внешние стены базируются на стенах античного периода, предположительно это была синагога. В южном нефе ее сохранился мозаичный пол, а средний неф был выложен большими мраморными плитами, для чего были использованы стенки саркофагов и плиты с рельефными изображениями II века. При раскопках 1935 года были обнаружены небольшие капители, колонны и столбики, по предположению археолога Г.Д.Белова [5], принадлежавшие алтарной преграде, что позволило ученым создать ее виртуальную реконструкцию [6].

Базилика 1935 года отмечена редкой находкой: частью сохранившегося крестовидного отверстия для вложения мощей, которое было устроено в центре апсиды, под престолом. Отверстие для мощей было сложено из плинфы на растворе и облицовано тонкими мраморными плитками.

Самым крупным древним христианским храмом в Крыму считается Уваровская базилика. Ее длина – 52 метра, ширина – 20 метров. Храм был открыт в 1853 году, перед самым началом Крымской войны, раскопками известного мецената графа А. С. Уварова, основателя Московского археологического общества. Построена базилика в конце VI – начале VII веков. Перед ней размещался обширный двор (атриум), где находился фиал – водоем для омовений, в котором можно было омыться перед входом в храм. Здесь собирались прихожане перед началом и после окончания Литургии, здесь совершались некоторые церковные службы. Вместе с храмом его двор являлся своеобразным городом в городе, центром общественной и интеллектуальной деятельности. Сюда шли больные вымолить у Бога исцеление. Врачи практиковали и консультировали иногда прямо у входа в церковь. Прихожане готовились

здесь к проведению праздничных и погребальных обрядов. Сюда приходили за утешением, советом, за тем, чтобы вымолить прощение, покаяться в грехах. Это было преддверие убежища для любых преследуемых, которое давал храм в радиусе пяти шагов. В то же время здесь находились усыпальницы именитых людей.

К базилике с запада, через весь город, тянутся две продольные улицы, а с юга – поперечная улица, по ширине почти не уступающая главной. Кроме того, вдоль нее в Средневековье располагались торговые помещения. Ясно, что сюда отовсюду шел, а в праздники – валом валил народ.

К югу от базилики размещалось жилое здание – богатая усадьба, предположительно дом священника.

Уваровская базилика – несомненно, самое значимое место в христианском Херсонесе. Именно здесь была поставлена важная точка в миссии просветителя Кирилла, когда он положил в храм часть обретенных мощей св. Климента. В крещальне именно этой базилики крестился св. Владимир, равноапостольный князь, святой Древней Руси.

Прибытие в 860-861 годах в Херсон равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия, знаменитых создателей славянской азбуки и первых переводчиков богослужебных книг с греческого на славянский язык, было для города поистине знаменательным событием. Целью их пребывания здесь была подготовка к проповеднической миссии в Хазарии. Братья изучали хазарские обычаи и хазарский язык. Но наиболее значительным их деянием в этот период стало обретение мощей св. Климента, которые в забвении лежали в Казачьей бухте. Сегодня ученые восстановили топографию всего процесса принесения мощей. Обретенные в бухте мощи были привезены на корабле к Херсонесу, поскольку близилась ночь, была сделана остановка, и раку поместили в храм св. Созонта «по стене града, близ забрал сушу». На следующий день переместили мощи в храм св. Леонтия, и уже оттуда, при большом стечении народа торжественной процессией с восхвалениями и песнопениями рака с мощами была через весь город перенесена в главную базилику, которой, несомненно, является та, которая именуется сейчас Уваровской.

История взаимоотношений Владимира с Херсонесом, или Корсунью, как его называли русские, начинается с 988 года. Тогда,

после нескольких месяцев осады, русский князь захватил город. Связано это было с отказом византийского императора Василия III выполнить свое обещание и выдать за Владимира свою сестру, царевну Анну. По преданию, после взятия Корсуни Владимир пригрозил и походом на Константинополь, что привело к достижению обоюдного согласия, но при условии крещения русского князя. Когда Владимир принял это условие, императоры уговорили Анну отправиться к «тавроскифам», как называли византийцы русских. С плачем царевна попрощалась с близкими, говоря: «Иду, как в полон, лучше бы мне здесь умереть». Тем не менее, при встрече Анна убедила Владимира Святославича принять христианство поскорей. После крещения тут же совершили по христианскому обряду бракосочетание. Вернув Корсунь Византии, князь Владимир с Анной вернулся в Киев, где приступил к крещению народа. Сирийский историк XI века Яхья Антиохийский заметил, что Анна активно участвовала в распространении православия на Руси, «построив многие церкви». В церковном уставе Владимира говорится о том, что князь советовался с женой в делах церковных: «сгдав аз с своею княгинею Анною».

В сознании древнерусских летописцев захват Корсуни неразрывно связан с Крещением Руси и предшествовал распространению православия среди русского народа. Ученые, в свою очередь, спорят по поводу крещения Владимира именно в Херсонесе. Относительно места и времени крещения Владимира Святославича нет единства уже в древнерусских источниках. Составитель «Повести временных лет», сам придерживаясь версии крещения Владимира в Корсуни, отмечает: «Не сведуще право глаголють, яко крьстилься есть в Киеве, и ини же реща в Василеви, друзии же инако скажутъ». С другой стороны, есть ряд древнейших источников, в частности, фрагменты древней летописи в составе «Памяти и похвалы» Иакова Мниха, где взятие Корсуни прямо датировано «третьим летом» после Крещения, согласно чему крещение Владимира Святославича произошло не в Корсуни, а на Руси.

Приведенные данные не позволяют безусловно предпочесть какую-либо из двух версий, даже высказываются предположения о повторном крещении Владимира в Корсуни.

Три места особо связывают с пребыванием Владимира в Херсонесе. Первое – уже упомянутое место крещения князя.

Второе – место крещения его дружины. Исследователи справедливо указывают, что вероятнее всего это был тот же самый Влахернский храм в пригороде, при котором отмечается большой христианский некрополь. Это была, по всей видимости, единственная здесь Богородичная церковь.

Третье важное для русской истории место – базилика на холме. X в. По преданию, св. Владимир в память о своем крещении построил на горе храм, который посвятил св. Василию, своему небесному покровителю. «Базилика на холме», обнаруженная в 1890 г. К.К. Косцюшко-Валюжиничем и окончательно обследованная с 1973 по 1985 гг. археологом С.А. Беляевым, вероятно, и есть этот храм на горе. Тем более, по свидетельству данных археологии, здесь образовался т.н. русский квартал. Вокруг храма исследователи обнаружили множество русских и варяжских захоронений (150 могил). Недалеко от него располагался и т.н. «русский квартал» с небольшими домами, по вещам из которых (крестам, пряслицам и серебряным слиткам, которыми расплачивались только на Руси) можно определить их русских хозяев [7].

Закат истории Херсонеса приходится на XIII – XIV вв. На ослабевший город постоянно нападают кочевники, что приводит его к окончательной гибели.

В первой половине XV в. еще теплилась жизнь небольшого рыбацкого поселка, но вскоре население покинуло и его. Город умер... В XVI в. польский посол Мартин Браневский пишет о Херсонесе: «Достойные удивления развалины очень явно свидетельствуют, что это был некогда великолепный, богатый и славный город греков, многолюдный и славный своею гаванью. Во всю ширину полуострова, от берега до другого, еще и теперь возвышается высокая стена и башни многочисленные и большие из тесаных огромных камней. Этот город стоит пуст и необитаем и представляет одни развалины и опустошение. Дома лежат во прахе и сравнены с землей...».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Васильевский В. Г. Труды. – В. IV т.– т. II, в. 1.– СПб., 1909. – С. 268.

2. Лавров П.А. Жития херсонесских святых в греко-славянской письменности: греческие и славянские тексты // Памятники христианского Херсонеса. – Вып. 2. – М., 1911.
3. Виноградов А.Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...» Церковь и церкви Херсона в IV веке по данным литературных источников и эпиграфики. – М., 2010. – С. 21.
4. Косцюшко-Валюжинич К.К. Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. // НАНО ЗХТ, Д. № 10. – Л. 10 – 13;
5. Белов Г.Д. Отчет о раскопках Херсонеса за 1935 – 36 гг. – Севастополь, 1938. – С. 80 – 82, 93.
6. Карнаушенко Э Н., Карнаушенко А. Д. Реконструкция литургического пространства базилики 1935 г. средствами 3D Studio Max 2009 Design. http://izographiny.ucoz.net/publ/obshhie_stati/baziliki_khersonesa/rekonstrukcija_liturgicheskogo_prostranstva_baziliki_1935_g_sredstvami_3d_studio_max_2009_design/3-1-0-6
7. Беляев С.А. Христианская топография Херсонеса. Постановка вопроса, история изучения и современное положение.// Церковные древности (сборник докладов секции 28-29 января 1999 г.). – М., 1999.

РАЗДЕЛ «ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА»

В.В. Горшкова

Образы Толгской Богоматери в памятниках ярославской живописи XIV – XXI веков

Образ Богородицы Толгский – один из самых популярных сюжетов ярославского иконописания. Древнейшая икона, явившаяся, по преданию, на берегу р. Толги и ставшая святыней мужского Толгского монастыря¹, вызвала к жизни большое количество списков разного времени.

Явленная Толгская икона Божией Матери традиционно датировалась в литературе 1314 годом. В последнее время исследователи предлагают другую датировку: конец XIII – начало XIV века². Икона стала основательницей новой богородичной иконографии в русской иконописи – «Богоматери Толгской». Особенности этого образа – поясное изображение Богородицы с младенцем на Ее левой руке. Правой рукой Божия Мать указывает на Сына. Христос обнимает мать за шею, приникая Своим ликом к Ее щеке. Ноги младенца представлены в движении, как будто он делает шаг.

На протяжении XVI – XIX вв. формировалось литературное «Сказание о иконе Богоматери Толгской». До нашего времени сохранилось несколько десятков списков четырех видов редакций этого популярного произведения местной ярославской культуры, подробно повествующего о чудесах иконы³.

¹Ярославский художественный музей. И-1206. 61x48. См.: Ярославский художественный музей. Каталог собрания икон. Том I. Иконы XIII – XVI веков. Ярославль, 2002. Кат. № 2. С. 42-43. С 2003 г., оставаясь в составе Государственного музейного фонда, находится в трапезной палате Крестовоздвиженской церкви Толгского монастыря.

²Смирнова Э.С. Иконы Северо-Восточной Руси. Середина XIII – середина XIV века. М., 2004. Кат. № 8. С. 225-229.

³См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII в.). Часть 3. СПб., 1998. С. 400-407.

Ранние списки святыни Толгского монастыря неизвестны⁴. Первые дошедшие до нашего времени образы, повторяющие иконографию древней иконы, датируются XVII веком, т.к. в 1648 г. по инициативе архимандрита Троице-Сергиева монастыря Адриана, бывшего в 1635-1640 гг. игуменом Толгского монастыря, чудо явления Толгской иконы Божией Матери было внесено в Святцы московской печати. Культ иконы приобрел общерусское значение.

Первым по времени списком явленной иконы стал Толгский образ Божией Матери 1655 г.⁵ Икона была написана при игумене Иоиле для Толгского монастыря, возможно, монахом-иконописцем. Известно, что родной брат Иоила монах ярославского Спасо-Преображенского монастыря Гордиан, будущий знаменитый игумен Толгской обители, писал иконы⁶.

«Богоматерь Толгская» 1655 г. – не только самое первое воспроизведение чудотворного образа. В иконе представлены 24 клейма, повествующие о явлении и чудесах явившейся на Толге иконы. В основе сюжетов клейм – Пространная редакция «Сказания». Шесть первых клейм посвящены чудесному явлению образа Божией Матери на Толге и основанию мужского монастыря. Следующие клейма изображают чудеса Толгского образа, среди которых спасение иконы во время пожара монастыря и исцеление Ивана Грозного. В предпоследнем клейме представлен молебен перед Толгской иконой Божией Матери, принесенной в ярославский Успенский собор. Это клеймо – первое в иконописи изображение Ярославля, его древнейшей исторической части. Благодаря археологическим исследованиям Стрелки 2005-2008 гг. можно утверждать, что в клейме иконы показан третий по счету Успенский собор, простоявший с 1646 до 1658 г.

⁴Из Толгского монастыря происходит икона «Богоматерь Толгская» конца XIII в. (ныне – ГТГ). Однако название иконы отражает ее происхождение, а не иконографию, так как Богоматерь с младенцем изображена восседающей на троне. См.: Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Том I. Древнерусское искусство X – начала XV века. М., 1995. Кат. № 39. С.107-108. В ГРМ находится икона «Богоматерь Толгская» XV в. Ее название также связано с монастырским происхождением, а иконография не относится к типу «Толгской Богоматери». См.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...» Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. Каталог выставки. СПб, 1995. Кат. № 93. Илл. на с. 164. С. 165; Икона «Богоматерь Умиление Подкубенская» первой половины XIV в. (Вологодский областной краеведческий музей) именовалась в XIX в. Толгской, однако положение правой руки младенца, его ног, жест левой руки Богоматери отличаются от первообразца и не позволяют именовать икону Толгской. См.: Рыбаков Б.А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII – XVIII веков. М., 1995. Кат. № 133. Илл. на с. 218-219.

⁵ЯХМ. И-223. 156,5x121,8. См.: Иконы Ярославля XIII – середины XVII века. Шедевры древнерусской живописи в музеях Ярославля. Том II. М., 2009. Кат. № 190. С. 414-421.

⁶Словарь русских иконописцев XI – XVII веков /Авт.-сост. И.А. Кочетков. М., 2003. С. 148-149.

Толгский образ Богородицы 1655 г. приобрел самостоятельную популярность и стал образцом для икон посадских церквей Ярославля. Нами выявлено, что на протяжении второй половины XVII – начала XIX в. городскими художниками было написано не менее двенадцати Толгских икон Божией Матери со «Сказанием»⁷. Все иконы отличаются большими размерами и значительным количеством клейм (от 10 до 44). Они иллюстрируют разные редакции «Сказания», акцентируя те или иные его сюжеты.

Особое место среди этих произведений занимает икона-рама с 44 клеймами «Сказания»⁸, созданная в конце XVIII в. для обрамления Толгской иконы Божией матери 1721 г., написанной для ярославского Успенского собора костромичом по происхождению, священником ярославской церкви Димитрия Солунского Иоанном Андреевым. Будучи иконописцем, Иоанн Андреев создал на протяжении 1715-1744 гг. не менее пяти списков Толгской иконы Божией Матери «мера в меру». На всех списках Иоанн Андреев помещал надпись на нижнем поле с указанием года явления чудотворной иконы, дня ее праздника, даты создания списка и имени автора⁹. К сожалению, икона, написанная для Успенского собора, не сохранилась.

Величественная рама к ней была создана, скорее всего, после 1793 г., когда наместнику Толгского монастыря восстановили статус архимандрита. Тогда же иеромонах Леонтий получил благословение написать новую редакцию «Сказания об иконе Толгской Богоматери», которая стала литературной основой иконы-рамы, созданной незаурядным ярославским иконописцем. Стиль иконы приподнятый. Это не просто рассказ о святине, а славословие ей. Сцены в клеймах, повествующие о 25 чудесах, при единой общей схеме бесконечно варьируются. Разнообразно трактован интерьер Введенского собора Толгского монастыря. В целом иконописец создал представительный образ, отвечающий торжественному интерьеру кафедрального Успенского собора.

В 2010 г. для нового Успенского собора Ярославля была написана копия этой иконы-рамы. Комплекс, состоящий из Толгского об-

⁷Горшкова В.В. Иконы Толгской Богоматери со «Сказанием» в музейных коллекциях Ярославля // Сообщения Ростовского музея. Вып. V. Ростов, 1993. С.92-101.

⁸ЯХМ. И-440. 201x145. См.: Успенский собор в Ярославле. Ярославль. Александр Рутман. 2007. С. 211-216.

⁹Воспр.: Костромская икона XIII – XIX веков. М., 2004. Кат. № 208,209,210.

раза Божией Матери и обрамляющей ее рамы с 44 клеймами чудес, был создан в ярославской иконописной мастерской «Ковчег» под руководством Ю.С. и А.В. Беловых. Обе иконы, создающие единый ансамбль, находятся в местном ряду иконостаса Успенского собора, справа от Царских врат, в особом киоте под сенью.

Сказание о Толгской иконе Богородицы нашло отражение и в ярославских фресках: в стенописях Введенского собора Толгского монастыря (1690-1691 гг.)¹⁰ и северного крыльца церкви Иоанна Предтечи в Толчкове (около 1700 г.)¹¹

Во Введенском соборе Толгского монастыря фрески, иллюстрирующие «Сказание об иконе Толгской Богоматери», занимают два нижних регистра северной, западной и южной стен. По предположению Е.Л. Шумилиной, этот не имеющий аналогий многосюжетный цикл мог быть разработан игуменом Гордианом вместе с руководителем артели художников, ярославцем Дмитрием Семеновым. В создании росписей Введенского собора участвовали 26 ярославских и костромских иконописцев.

Цикл, посвященный святыне монастыря, состоит из 32 композиций, отражающих 27 чудес Толгской иконы Божией Матери. В основу росписи положена вторая пространная редакция «Сказания». Некоторым сюжетам посвящены два клейма (чудо исцеления Григория от болезни, исцеление москвича Симеона от глазной болезни), что вызвано размещением этих сцен в углах. Нарушение порядка чудес (исцеление Ивана Васильевича изображено после исцеления Григория) связано с желанием разместить сцену чуда с царем не в углу собора, а ближе к центру стены. Посещение монастыря царем Федором Алексеевичем с сестрами в 1677 г. представлено как историческое событие, не сопровождавшееся чудом. Загадочной остается композиция нижнего регистра северной стены, где на фоне леса и маленькой речки изображена служба над беспорядочно лежащими человеческими черепами и костями. За священником изображены миряне в шапках, с мешками на плечах.

¹⁰См.: Казакевич Т.Е. Стенопись Введенского Толгского собора и ее мастера // IV Научные чтения памяти И.П. Болотцевой: сб. статей. Ярославль, 2000. С. 11-25; Чепрасова Л.С. «Сказание о явлении и чудесах иконы Толгской Богоматери» в стенописях Введенского собора Толгского монастыря // IX Научные чтения памяти И.П. Болотцевой: сб. статей. Ярославль, 2005. С. 84-96; Шумилина Е.Л. Свято-Введенский Толгский монастырь. Библиейские циклы нидерландских художников в росписи Введенского собора 1690-х годов. М., 2010. С. 211-230.

¹¹Первухин Н.Г. Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле. Ярославль. Александр Рутман. 2001. С. 56.

Подобный сюжет отсутствует во всех редакциях «Сказания». По предположению Е.Л. Шумилиной, в основу этой композиции лег рассказ Гордиана о каком-то примечательном событии, случившемся в окрестностях монастыря¹².

Фрески церкви Иоанна Предтечи в Толчкове иконографически тесно связаны с введенской росписью. Небольшое пространство крыльца, отведенное под сюжеты «Сказания», определили камерный характер фресок.

В 2004 г. к 690-летию Толгского монастыря нами совместно с О.И. Добряковой была разработана программа иконы «Богоматерь Толгская со Сказанием в 18 клеймах», которую написали в иконописной мастерской «Ковчег». На иконе, стоящей ныне в кедровнике Толгского монастыря, отразились чудеса, не изображавшиеся ранее во фресках и иконах, но известные по документам и литературным памятникам. Следуя заказчикам предшествующего времени, мы решили, что в клеймах новой иконы должны отразиться важные вехи истории Толгского образа: пребывание в Ярославле войска К.Минина и Д. Пожарского и крестный ход по случаю моровой язвы; разорение монастыря поляками в 1609 г.; посещение Толгского монастыря императорской семьей в 1913 г.; закрытие монастыря в 1920-е годы и спасение иконы в музее; возвращение иконы в Толгский монастырь в 2003 г.

Таким образом, Богоматерь Толгская, являясь популярным сюжетом ярославской иконописной традиции, получила многообразное осмысление и воплощение в живописи XIV – XXI веков, неизменно оставаясь авторитетным образцом для развития современного церковного искусства.

¹²Шумилина Е.Л. Указ. соч. С.229.

Иерей Димитрий Ильичев

О важности сохранения экфонетических традиций в Русской Православной Церкви

Приступая к размышлению об экфонетических традициях нашей Церкви (греч. ἐκφωνέω – восклицать, ἐκφώνησις – восклицание), в первую очередь хочется сказать, что многовековой труд церковных гимнографов, агиографов, литургистов дал миру не имеющую аналогов систему под названием «Богослужение». Эта система, объединяющая весь спектр талантов человеческих, является и живой хранительницей Церковного Предания, и свидетельницей развития гения, и средоточием внутреннего личного стремления, выраженного в самом прекрасном, возвышенном и чистом, что только есть у человека. Сакраментальное по сути, Богослужение незримо объединяет прошлое и будущее, видимое и невидимое. В этой системе нет смерти, все в ней живо, все действует, все прогрессирует.

Множество трудов по церковному искусству позволяет нам сейчас грамотно подходить к созданию храмового интерьера, к выбору хорового репертуара, к составлению новых богослужебных текстов – этим занимаются квалифицированные специалисты. Область же экфонетики остается полностью в руках священнослужителей.

В различных христианских Церквях существуют свои традиции псалмодии. Древние Церкви переняли такие традиции у иудеев, взяв за основу ветхозаветное богослужение, это особенно выразилось в пении псалмов Давидовых, которые до сей поры испол-

няются с «рефреном» – припевом, новые же гимны, появившиеся в разных концах тогдашней Великой Римской Империи, несли в себе отпечаток античного искусства, господствовавшего в то время повсеместно. Уже к середине VIII века мы видим сформировавшиеся четкие музыкальные структуры, ставшие основой певческой церковной традиции. В Восточной Церкви утверждается «Октоих» преподобного Иоанна Дамаскина, а в Западной – «Антифонарий» Папы Григория Двоеслова (Великого). В этих трудах уже имеется крюковая нотация, сообщающая законы церковного пения, выверенные веками, грядущим поколениям.

Русская Церковь, переняв христианство у Византии, становится причастной и к музыкальной традиции Восточной Церкви. Уже в Остромировом Евангелии 1057 года мы встречаем экфонетические обозначения, выраженные в надстрочных знаках. Такая безлинейная нотация присутствовала в греческих Иератиконах, богослужебных Апостолах и Евангелиях, предохраняя интонационную традицию от искажений [1;143,144].

В своем труде «Псалмодия» И. А. Гарднер пишет: «Многозначительно то, что у всех христианских Церквей, имеющих иерархию апостольского преемства, существуют псалмодия и экфонетика, во многих чертах совпадающие с псалмодией и экфонетикой Русской Православной Церкви. (...) Поэтому ошибочно убеждение многих, что церковное пение – дело вкуса. Нет, это не дело прихоти личного вкуса каждого, а дело церковно-художественной, литургическо-музыкальной культурности и известной школы».

В Западной Церкви понятия «церковная музыка» и «церковное пение» быстро разошлись. С введением в богослужение органа религиозная музыкальная традиция стала стремительно развиваться. Но в основе практически всех возгласов и песнопений до сей поры лежит так называемый «Cantus firmus» – основная мелодия, восходящая к Григорианскому хоралу, основанному на интонационных знаках «Антифонария» Григория Великого. Высокий культурный уровень европейцев, музыкальная образованность, концентрация мировых шедевров архитектуры, живописи, скульптуры, способствовали беспрецедентному развитию церковной музыки. Появляются такие феномены,

как произведения И.-С. Баха, наполненные сакральными элементами. Развивая традицию своего времени, Бах использовал музыкально-риторические фигуры не только как изобразительные средства музыки, но и как символы, скрывающие зашифрованные духовные смыслы. Эту область пополнили и многие числа из христианской символики. Присутствие чисел-символов обнаруживается в метре, в количестве голосов полифонической ткани, частей и разделов музыкальной формы, в диапазоне интервалов, пассажей и во многом другом. Кроме этого сам мелодический рисунок произведений Баха понятен привыкшему к музыкальным изображениям слушателю. В «Страстях по Иоанну» (Токката (с фугой) d-moll BWV 565) звук «ля» с коротким мордентом и фермой чуть ли не реально передает крик Иисуса – «Элои! Элои!». В «Страстях по Луке» (Токката (с фугой) C-dur BWV 564) полет Ангела выражен традиционными восходящими и нисходящими быстрыми пассажами и витиеватыми фигурами и т. д. [2;114,117,138]. С детства привыкший к таким музыкальным приемам слушатель воспринимает музыку образно, улавливает в ней мысли и эмоции автора. При этом нужно отметить, что традиция произнесения возгласов не меняется в Католической Церкви веками, она прививается в семинариях, хранится в монастырях, остается единой и для сельского прихода, и для понтификального богослужения.

В Греческой Церкви, славянских странах, у сербов, болгар, румын экфонетические традиции живы до сей поры. Чтение Священного Писания, возгласы священника и диакона, возглашения канонарха подчинены строгим законам. Эти правила не требуют безоговорочного калькирования известных мелодий, но помогают исполнителю удерживаться в необходимых рамках, тем самым сохраняя преемственность поколений.

В Русской Православной Церкви, перенявшей традиции Константинополя, со временем сложился свой собственный музыкальный стиль, который, однако, не противоречил установленным нормам, а лишь адаптировал их к восприятию русского человека. Отраднo, что сейчас восстанавливаются древние распевы, вновь звучат в храмах знаменные, путевые, строчные, демественные на-

певы. К сожалению, живой традиции такого пения Церковь практически не сохранила, расшифровки нотных записей приходится делать без наглядного исполнения песнопений. Многим древние распевы кажутся непонятными и скучными. Когда слушатель, привыкший к колоссальному разнообразию средств современной музыки, к звучанию рояля, оркестра, электронных инструментов, впервые знакомится с древнерусской монодией (одногласием), она может показаться однообразной, и, конечно, с первого раза ему вряд ли удастся различить выразительные особенности разных гласов или разных распевов.

Для древнерусского человека дело обстояло совершенно иначе: его слух, воспитанный на одногласии, улавливал тончайшие мелодические нюансы. [3;14]. Наилучшим образом традиции русской псалмодии сохранились в старообрядческом пении, для которого чрезвычайно специфична акцентуация. В нем никогда, никаким способом не выделяются отдельные слова текста (в отличие от церковной музыки XVIII – XX вв.) В напеве хористы выделяют структурно-значимые звуки, выраженные определенными знаменами и соответствующие им слоги текста [4; 147]. Не отягощенное эмоциями автора, такое пение оставляет всегда свободу чувствам слушателя. Тогда как пришедшее в Россию западное пение переняло приемы, используемые композиторами-органистами, чтобы «оживить» органную музыку, сделать ее образной. Таким образом, эмоциональная нагрузка позднего пения удвоилась: к выраженным в музыке чувствам автора прибавились личные переживания исполнителя.

Особый интерес в певческой культуре старообрядцев представляет изучение голосов священнослужителей. В связи с этим очень важно в службе соотношение последнего звука хора и первого звука возгласа священника и наоборот. Если священник воспитывался в своей общине, то ему все знакомо и понятно. Если же он из другого места, то в первое время между ним и хором возникают определенные нестроения [4; 150].

Существует в старообрядчестве до настоящего времени и особый стиль чтения богослужебных текстов «Погласицы». В российских приходах существует четко дифференцированная система по-

гласиц. Большинство опытных певцов в первую очередь относят к такому роду чтения погласицы ексапсалмов, канона, Псалтири, Апостола, Евангелия, поучений, Великого канона Андрея Критского. Для старообрядческого чтения в целом характерно отсутствие монотонности. Оно строится как последовательность законченных построений, которую графически можно изобразить в виде волны [4; 157, 160].

В Русской Православной Церкви традиции псаломдии и экфонетики перенесли несколько серьезных ударов. В первую очередь их буквально забивает итальянская музыка, пришедшая во второй половине XVIII века в Россию и завоевавшая признание в церковных кругах. Вслед за приехавшими из Европы Бальдассаре Галуппи и Джузеппе Сарти начинают работать в западном стиле малороссийские (А. Ведель, Д.С. Бортнянский, прот. Петр Турчанинов и др.) и русские композиторы. Духовная музыка, выйдя за пределы богослужения, перестает быть преемственной хранительницей церковного экфонетического наследия.

К концу XIX – началу XX века этой проблемой были озабочены многие российские композиторы. Над вопросом сохранения русских певческих традиций в условиях повсеместного западного пения работали такие известные музыканты, как П.И. Чайковский, С.В. Рахманинов, С.В. Смоленский, А.Д. Кастальский, П.Г. Чесноков и др. Выходят в свет «Литургия Иоанна Златоуста» Чайковского, «Всенощное Бдение» Рахманинова, «Милость Мира» (ор.10 № 3), Литийная молитва, Ектении (ор. 41), Паремия Утрени Великой Субботы Чеснокова. Во всех произведениях особое место занимают возгласы священников и диаконов. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917 года уделил много внимания вопросам сохранения литургического наследия, но большинству планов, к сожалению, не суждено было осуществиться.

Советский период истории России отразился не только на церковной жизни, но и на общем культурном и традиционном укладе жизни наших соотечественников. Воспитанный в Стране Советов русский человек оказался оторванным от наследия своего народа, веками копившегося и бережно хранившегося, в том числе и в Церкви. К новейшему периоду Российской истории Русская

Православная Церковь подошла обескровленной десятилетиями гонений и лишений со стороны социалистического строя. После изменений церковно-государственных отношений, грандиозного празднования 1000-летия Крещения Руси, на фоне стремительно меняющейся политической ситуации генетический интерес к традициям дореволюционной России проявился в массовой христианизации народонаселения бывшего СССР.

Безусловно, Церковь, не имеющая достаточного числа квалифицированных кадров, получившая руины монастырей и храмов, не могущая в краткие сроки организовать систему богословского образования на всем постсоветском пространстве, вынуждена была использовать тот человеческий ресурс, который был «под рукой». Так в 90-е годы в церковную жизнь попадают люди, не имеющие представления о самых элементарных законах псалмодии и экфонетики. Вышедшая из советского андеграунда интеллигенция, чаще всего диссиденты, приходят в лоно Церкви не как продолжатели живой традиции, а как согласные с нею в своем мировоззрении. Конечно, несмотря на все трудности, происходит и возрождение церковной музыкальной культуры. Обычно такие очаги исследовательской и творческой работы находятся в центральных храмах и монастырях.

Но в остальном картина остается удручающей. Растущий процесс урбанизации населения, вымирающая как явление деревня, привели к тому, что народные певческие традиции стали достоянием фольклорных ансамблей, а церковная музыкальная культура сконцентрировалась в кафедральных соборах и монастырях. В большинстве приходов священники не имеют никакого понятия об экфонетике, возгласы, ектении и чтение Священного Писания звучат в той форме, какая присуща характеру исполнителя, не подчиняясь законам псалмодии. Воспитанные в духе советских декламаторов, музыкально необразованные священнослужители привносят в Церковь порою самые неподходящие мелодии. Еще святой Климент Александрийский, размышляя об исключительной пригодности диатонического рода пения, писал: «Надобно употреблять гармонии скромные и целомудренные, а нежных гармоний, которые страстными переливами голоса располагают к жизни из-

нежной и праздной, надобно сколь возможно избегать. Поэтому хроматические гармонии должны быть предоставлены бесстыдной дерзости, музыке нецеломудренной» (Строматы, кн. 7) [1;40].

Большинство прихожан, далеко отстоящих от европейского восприятия музыкальных форм, способно различить в современной церковной музыке лишь стройность и гармоническую четкость. Распознать же привнесенные в нее извне музыкальные обороты порою не может даже музыкально грамотный человек. Процесс глобализации также отражается на церковной традиции. Повсеместная «американизация» определяет некоторый общий вектор, в направлении которого имеет тенденцию изменяться религиозность. В этой сфере наиболее очевидны такие черты:

- уменьшение значения обряда, литургической жизни, аскетики и большее значение социального служения, благотворительности;
- в области морали – культивирование личной ответственности за принимаемые решения, большая роль свободного выбора верующего, не подконтрольного церковному авторитету, его персональная ответственность перед Богом и, с другой стороны, превращение терпимости к свободному выбору людей в норму [5;12].

Такая тенденция превращения Церкви в социально-философский институт привела к охлаждению церковной традиции в ряде европейских стран. Она же превращает живую традицию Церкви в атавизм. В нынешнем обществе становится почти невозможным сохранение экфонетической преемственности Вселенской Церкви, однако каждый член церковного организма должен осознавать личную ответственность перед грядущими поколениями. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» встречаем: «Церковь восприняла многое из созданного человечеством в области искусства и культуры, переплавляя плоды творчества в горниле религиозного опыта, стремясь очистить их от душепагубных элементов, а затем преподать людям. Она освящает различные стороны культуры и многое дает для ее развития. Православный иконописец, поэт, философ, музыкант, архитектор, актер и писатель обращаются к средствам искусства, дабы выразить опыт духовного обновления, который они обрели в себе и желают подарить другим». XIV.2 [6;111].

Библиографический список

1. О церковном пении. (Сборник статей). – М.: «Лодья», 2001. – 159 с.
2. Продьма Т.Ф. Старинная токката: история и теория жанра. Исследование. – Алматы, 2009. – 236 с.
3. Рахманова П.Р., Красилин М.М. Духовная среда России. Певческие книги и иконы XVII – начала XX веков. М.: «Вереск», 1996. – 175 с.
4. Денисов Н.Г. Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церковного пения. – М.: Прогресс – Традиция, 2005. – 480 с.
5. Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. – М.: Неостром, 2005. – 343 с.
6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Московский Патриархат, 2001. – 127 с.

Протоиерей Михаил Халюто

К истории иконостаса Покровской церкви с. Покров Рыбинского района

Вблизи Рыбинска по старой угличской дороге находится старинное кладбище с действующей церковью во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Первое упоминание об этом приходе мы встречаем в писцовых книгах Рыбинского уезда за 1627-29 гг., где говорится о двух деревянных храмах на погосте в местечке Полозово-Раменье на реке Корме (в настоящее время – Коровке). Теперешний каменный храм был построен в 1792-98 гг. и состоит из летней неотапливаемой церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы и зимнего теплого придела во имя святителя Николая Чудотворца.

Наибольшей ценностью храма является иконостас летней части, сохранившийся практически в неприкосновенности и представляющий собой замечательный образец искусства позднего провинциального барокко с элементами классицизма. По результатам изысканий рыбинского исследователя А. В. Михайлова, изготовление иконостаса было начато подрядчиком Николаем Ивановым в конце 1795 г. и закончено в 1797 г. Одновременно для иконостаса писались иконы на протяжении 1797-98 гг. иконописцами Алексеем Ивановым и Иваном Васильевым. Все работы были завершены ко дню освящения храма 1 октября 1798 г. [1, с. 18, 20]. В 1842 г., по свидетельству клейма на западной стене летнего храма, иконостас был «украшен... новою позолотою ревностнейшим и пламенным усердием рыбинского купца Алексея Панфилова Саратова». После революции в 20-х годах были изъяты серебряные ризы с икон местного ряда, установленные еще в первой половине XIX в.

На протяжении последних пятнадцати лет резьба иконостаса значительно обветшала в результате колебаний влажности в летней части храма. Таковы немногочисленные факты внешней истории этого памятника XVIII века.

В течение летнего сезона 2011 г. на иконостасе был произведен комплекс реставрационных работ значительного объема: расчистка, шпаклевка и окраска тела иконостаса, укрепление и реставрация резьбы, расчистка и реставрация иконописи. Работы еще продолжаются, но уже сейчас можно обобщить некоторые данные, проясняющие историю бытования этого замечательного памятника, единственного в своем роде, так как других иконостасов, относящихся к XVIII в., на территории Рыбинского края не сохранилось.

По свидетельству двух ранних описей, по крайней мере до середины XIX в. иконостас имел фон зеленого цвета, а не белого, как позднее. Опись, составленная рыбинским соборным протоиереем Михаилом Сосниным перед освящением церкви и датированная 15 сентября 1798 г., свидетельствует: «Иконостас гладкой, покрыт по серебру ярью феницейской, стоящий с работою с золотом 950 р.» [2]. Далее следует довольно подробное описание иконостаса с перечислением икон. Опись середины XIX в. говорит о том же самом: «В ней иконостас столярной с резьбою выкрашен зеленою краскою, а местами и золотом листовым позолочен, а резьба вся покрыта золотом. Состоит в трех ярусах.» [3] и затем также следует описание иконостаса.

И вот здесь возникает первая проблема: по результатам реставрации не обнаружено каких-то даже минимальных следов зеленой краски. Ответов может быть два: либо краска изменила свой цвет, что не исключено для красок на основе окисей меди, к каковым и относились так называемые «яри», либо ремонт иконостаса в XIX в. оказался настолько масштабным, что был смыт или тщательно счищен весь прежний красочный слой. В пользу второго предположения косвенно свидетельствует и существование в настоящее время иного наверхия иконостаса, чем это указано в двух вышеприведенных описях.

Вторая проблема касается как раз облика иконостаса в начальный период его существования. Здесь мы обнаруживаем противоречия между видом иконостаса в настоящее время, который, надо

думать, сохранялся на протяжении всего послереволюционного периода, и его описанием в конце XVIII – первой половине XIX вв. Сейчас завершение иконостаса состоит по-прежнему из центральной иконы Бога Саваофа, над которой прямо на стене закреплена композиция «Воскресение» из трех живописных фигур, указание на которую отсутствует в двух ранних описях. Из других отличий следует указать на существующие сейчас изображения архангелов Михаила и Гавриила вместо бывших ранее изображений архидаконов Лаврентия и Стефана на северных и южных дверях иконостаса.

Ценным материалом для хронологии произведенных на иконостасе работ может быть анализ, в том числе химический, слоев краски и шпаклевки на теле иконостаса, гвоздей, крепивших резьбу, которые по своему внешнему виду делятся на три типа: самые ранние – в виде небольших кованых костылей длиной от трех до пяти сантиметров, более поздние граненые – квадратной формы в сечении, и третий вид, надо думать, – уже советского времени. Кроме того, существуют надписи на оборотах икон в клеймах, которых тоже имеется три вида: нумерация, наименование иконы, выполненное карандашом, и надпись чернилами.

Из всего имеющегося в распоряжении автора материала следует сделать вывод, что иконостас, по крайней мере дважды, претерпел серьезный ремонт, причем один из них – скорее всего первый – был наиболее масштабным. В это время был изменен цвет иконостаса, при этом снималась вся накладная резьба вместе с иконами. Такой вывод можно сделать потому, что под картушами и резьбой лежит слой уже белой, точнее – не совсем чистой серо-белой краски холодноватого оттенка.

Ко времени первого ремонта можно отнести и частичную замену резьбы в центральной части иконостаса. Иной по стилю и явно более поздней она выглядит на царских воротах, вокруг иконы «Тайная вечеря» над воротами и в оформлении прямоугольных рам икон нижнего местного ряда и трех больших икон второго яруса иконостаса. Гораздо более яркой и плотной является и позолота на этой резьбе, к тому же – без сетки трещин, что характерно для всей остальной барочной резьбы.

Отдельно следует поставить вопрос о стилистике центральной иконы второго яруса «Спас на троне». Она явно отличается от всего ряда остальных иконных клейм. Это дало основание известному специалисту в области поздней иконы И.Л. Бусевой-Давыдовой сделать предположение о третьем иконописце, работавшем над иконостасом. И возможна эта работа была только при позднейшей переделке, так как в источниках указаны лишь два иконописца [1, с.20].

Во время второго ремонта для произведения каких-то работ тоже снимались клейма с резными картушами, причем достаточно небрежно. Это видно по тому, что, например, центральная небольшая икона «Коронование Богоматери», находящаяся над «Спасом на троне», была в буквальном смысле выломана из резного обрамления, а затем вставлена обратно и прибита гвоздями уже более позднего образца.

В заключение следует заметить, что иконы нижнего местного ряда, в том числе и царских врат, были покрыты толстым слоем какого-то лака, который в настоящее время чрезвычайно трудно поддается снятию. Возможно, это было сделано в качестве «повновления» после победы в Великой Отечественной войне.

Окончательный же вывод по поводу всех здесь поставленных вопросов возможен, конечно, только после завершения реставрации и искусствоведческой атрибуции этого выдающегося памятника конца XVIII в.

Библиографический список

1. Михайлов, А.В. Церковь Покрова Пресвятой Богородицы села Покров [Текст] – Рыбинск, 2008. – 144 с.
2. ГАЯО, филиал в г. Ростове, Ф197, оп 2, д. 3382.
3. ГАЯО, филиал в г. Рыбинске, Ф160, оп 1, д. 18.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Августин (Неводничек), игумен, проректор по учебной работе ЯДС.

Андрей (Кукушкин), иеродиакон, заведующий сектором заочного обучения ЯДС.

Беляков А.В., протоиерей, преподаватель ЯДС.

Горшкова В.В., заслуженный работник культуры РФ, преподаватель ЯДС.

Добродеев В.В., протоиерей, бакалавр религиоведения, кандидат технических наук, доцент кафедры «Теология» Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского, секретарь Ученого совета ЯДС.

Ермолин А.В., преподаватель ЯДС.

Ильичев Д.В., иерей, проректор по воспитательной работе, регент ЯДС.

Марченко В.В., протоиерей, кандидат богословия, преподаватель ЯДС.

Николай (Шишкин), игумен, магистр богословия, проректор по научной работе ЯДС.

Растопчин Д.В., протоиерей, преподаватель ЯДС.

Сатомский А.С., иерей, преподаватель ЯДС.

Сташкевич Д.П., иерей, преподаватель ЯДС.

Филькин А.Н., протоиерей, кандидат философских наук,
преподаватель ЯДС.

Халюто М.М., протоиерей, кандидат богословия,
преподаватель ЯДС.

Юрьева Т.В., доктор культурологии, профессор,
преподаватель ЯДС.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Сборник трудов Ярославской духовной семинарии

Ответственный редактор:
Игумен Николай (Шишкин)

Оформление обложки и компьютерная верстка:
Зеленкова И.И.

Корректор:
Кухарева Е.В.

Материалы печатаются в авторской редакции

Подписано к печати 13.06.12.
Тираж 500 экз.

Ярославская Духовная Семинария
Ярославской Митрополии
Русской Православной Церкви

150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4

Отпечатано в ООО «Канцлер»
г. Ярославль, ул. Столярная, 14